LA CREACIÓN LITERARIA EN LENGUA SEFARDÍ

Elena Romero

COLECCIONES MAPFRE 1492

El apartamiento de la Península en que quedaron los sefardíes asentados en el oriente mediterráneo y en los países balcánicos provocó que, con el paso del tiempo, su lengua fuera evolucionando independientemente del español de España. La literatura escrita en judeoespañol ha conocido tres hitos. El primero a principios del siglo XVIII, Siglo de Oro de la literatura sefardí. El segundo se produce a mediados del siglo XIX y significa la ruptura de los esquemas tradicionales y la apertura a la cultura no judía de Occidente. El tercer hito viene marcado por la descomposición del mundo sefardí con la Segunda Guerra Mundial y el imparable declive de su literatura. Para las gentes de las últimas generaciones perviven —en estado de descomposición— los textos de transmisión oral. En la literatura judeoespañola se pueden distinguir dos planos: el religioso o literatura patrimonial y el secular o adoptado. Elena Romero recoje, por primera vez, toda la literatura escrita sefardí: la liturgia, los comentarios bíblicos, las prácticas y doctrinas del judaísmo, la prensa y otros géneros modernos, la novela y el teatro.

Elena Romero (Madrid, 1942). Doctora en Filología Semítica. Investigadora científica del Departamento de Estudios Hebraicos y Sefardíes del C.S.I.C. Obras: *Selomó ibn Gabirol: poesía secular* (1978), *Repertorio de noticias sobre el mundo teatral de los sefardíes orientales* (1983), *La ley en la Leyenda* (1989).

Colección Sefarad

LA CREACIÓN LITERARIA EN LENGUA SEFARDÍ

Director coordinador: José Andrés Gallego
Diseño de cubierta: José Crespo

© 1992, Elena Romero
© 1992, Fundación MAPFRE América
© 1992, Editorial MAPFRE. S. A.
Paseo de Recoletos, 25-28004 Madrid
ISBN: 84-7100- 355- 4 (rústica)
ISBN: 84-7100- 356- 2 (cartoné)
Depósito legal: M. 26763-1992
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n, Km. 20,800 (Madrid)
Impreso en España-Printed in Spain

ELENA ROMERO

LA CREACIÓN LITERARIA EN LENGUA SEFARDÍ

EDITORIAL
MAPFRE

LA CREACIÓN LITERARIA EN LENGUA SEFARDÍ

A Jacob, mi perenne maestro y asiduo compañero:

"Guardán higuera, comerá su fruto"
(Prov. 27.18*)*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 17

A. Desarrollo histórico 19
B. Clasificación: géneros patrimoniales, adoptados y transmitidos 22
C. La presente obra 23
D. Sistema de transcripción 24
E. Fuentes literarias 25
F. A modo de juicio ¿final? 26

Bibliografía 27

CAPÍTULO I: LA LITURGIA 31

I. La Biblia 32

A. Versiones de la Biblia del siglo XVI 35
B. Los glosarios bíblicos 37
C. Versiones de los siglos XVIII y XIX 39

II. El oracional 44

A. Oraciones de diario 46
1. Con traducción íntegra 46
2. Con traducción parcial 47
3. Otras oraciones en ediciones independientes 49
4. Compendios de oraciones 49
5. Comentarios al oracional 50
B. Oracionales de fiestas 51
1. Mahzorim de las Tres pascuas 51
2. Mahzorim de los Días solemnes 52
3. Oracionales para los días de ayuno 55

C. Pasajes y libros bíblicos con función litúrgica 55
1. Haftarot 55
2. Cinco rollos 57
3. Otros libros bíblicos 58
D. Pirqué abot y Hagadá 60
1. Pirqué abot 60
2. Hagadá de Pascua 66

III. Poesía litúrgica 69

A. Compilaciones de piyutim 70
B. Piyutim de autores hispanohebreos y sefardíes 73
C. Otros piyutim de especial difusión 75

Conclusión 77

Bibliografía 77

CAPÍTULO II: COMENTARIOS BÍBLICOS 81

I. El Me'am lo'ez 83

A. El Me'am lo'ez clásico 86
B. El Me'am lo'ez de transición 95
C. El Me'am lo'ez nuevo 99
D. Obras que imitan o que se basan en el Me'am lo'ez 102

II. Otros comentarios bíblicos 103

Conclusión 104

Bibliografía 105

CAPÍTULO III: PRÁCTICAS Y DOCTRINAS DEL JUDAÍSMO 107

I. La práctica religiosa 108

A. Obras de contenido general 108
B. Obras relativas a normas particulares 109

II. La moral 111
A. Obras de contenido general 112

B. Obras de contenido monográfico 116
C. La moral para niños 118

III. La narrativa patrimonial 120

A. Obras unitarias 122
1. Inspiradas en textos bíblicos 122
2. Sobre personajes bíblicos 124
3. Inspiradas en temas no bíblicos 126
B. Recopilaciones de cuentos 126
1. De tema monográfico 126
2. De tema variado 128
C. La historia legendaria 130

IV. Otros saberes rabínicos 132

A. La mística 132
B. La polémica religiosa 133
C. Calendarios y libros de astronomía y de ciencias naturales 134
D. La medicina 137

Conclusión 138

Bibliografía 138

CAPÍTULO IV: LAS COPLAS 141

I. Caracterización del género 142

A. Características más relevantes 142
B. Sistemas de transmisión 143
C. Materiales; difusión geográfica y cronología 145

II. Rasgos formales 147

A. Acrósticos 148
B. Esquemas estróficos 148
1. De número de versos fijo 149
2. De composición fija 150
a. Estrofas de rima zejelesca 150
b. El villancico 152
C. La rima 153

III. El problema de la autoría 156

A. Los autores 156
B. Rasgos baladísticos y juglarescos 158

IV. El contenido 163

A. Temática 163
B. Función 166

Conclusión 170

Bibliografía 172

CAPÍTULO V: LA PRENSA PERIÓDICA Y OTROS GÉNEROS MODERNOS 177

I. El periodismo 179

A. *Corpus* y cronología 180
B. Distribución geográfica 180
1. En Esmirna 180
2. En Constantinopla 182
3. En Salónica 184
4. En Sofía y otras ciudades de Bulgaria 186
5. En ciudades de Centroeuropa y otras de los Balcanes 187
6. En Jerusalén y Egipto; en Estados Unidos 188
C. La lengua 189
D. Contenidos y temas de los periódicos 191

II. Obras pedagógicas, de divulgación y de información 198

III. El ensayo histórico 203

A. Historias del pueblo judío 203
B. Historias del mundo sefardí 205
C. Historias de temas varios 206

IV. Libros de contenido misceláneo 207

V. La poesía de autor 212

A. Poemas para cantar 212
B. Poemas para leer 214

Conclusión 217

Bibliografía 218

CAPÍTULO VI: LA NOVELA 221

I. El *corpus* y su difusión 221

A. Materiales 221
B. Cronología y centros editoriales 223

II. Formas de publicación y colecciones 225

A. Formas de publicación 225
B. Colecciones y colectáneas 228

III. Los productores de novela y su mundo sociocultural 231

A. Situación cultural de los novelistas 231
B. Razones para escribir novelas 235
C. La lengua 236

IV. Los autores y las obras originales 239

V. Las traducciones 244

A. Del hebreo 245
B. Del francés 247
C. De otras lenguas 250

VI. Temática 251

A. La novela sensiblera 252
B. Novelas de aventuras y policíacas 254
C. Vivencias judías 255
1. Del pasado judío 255
2. De ambiente askenazí; de problemática judía general 256
3. De ambiente sefardí 258
4. De España y los judíos 259

Conclusión 261

Bibliografía 262

CAPÍTULO VII: EL TEATRO 265

I. Antecedentes 265

II. El *corpus* y su difusión 268

A. Materiales; difusión geográfica y cronología 268
B. Repertorio dramático 271
C. Originalidad del repertorio dramático 274

III. Los autores 275

IV. Los temas 283

A. Temática sefardí 283
1. Vivencias sefardíes 283
2. Historia sefardí 285
B. Temática judía 286
1. Biblia e historia judía antigua 286
2. Problemática judía 287
C. Adaptaciones del teatro universal 289
D. El teatro sefardí y el español 290

V. Algunos aspectos del mundo teatral 292

A. Factores que suscitan el hecho teatral 293
1. Festividades 293
2. Las escuelas 295
3. Sociedades benéficas, clubes y asociaciones políticas 297
B. Los actores 298
1. Grupos teatrales 299
2. La lucha por el teatro 303
3. Colaboración con no judíos 305
C. El público 305

Conclusión 310

Bibliografía 310

APÉNDICES 315

I. Índice onomástico 317

II. Índice de obras 325

III. Índice toponímico 339

INTRODUCCIÓN

El objeto de este libro es el estudio de la literatura producida por los sefardíes en judeoespañol, siendo en líneas generales sus límites cronológicos desde mediados del siglo XVI hasta épocas no muy posteriores a la segunda guerra mundial o, lo que es lo mismo, desde el momento en que dicha lengua se va consolidando con unas características propias y diferenciales, hasta cuando se acelera el imparable declive de la producción literaria en judeoespañol.

Conviene advertir en primer lugar que la palabra *sefardí* está aquí utilizada en su sentido propio de «judío oriundo de España» (cfr. *Diccionario* de la RAE), es decir, aplicada a los descendientes de los que fueron expulsados de España a fines de la Edad Media, y no en el sentido, no por impropio menos frecuente, referido a los judíos que en esa España medieval vivieron y desarrollaron una amplísima y fecunda producción literaria principalmente en árabe y en hebreo.

Antes de entrar en el examen de la literatura sefardí, es preciso hacer algunas consideraciones.

Por literatura de un pueblo se entiende generalmente el conjunto de obras literarias por él producidas en la lengua que le es propia y que le sirve de vehículo de comunicación. Tal concepto, que sin embargo no es válido para todos los pueblos, también nos falla al referirnos a la literatura de los sefardíes en su conjunto. Aquí nos encontramos ante un caso de cultura al menos bilingüe con una producción literaria que puede expresarse indistintamente en lengua hebrea, hispánica, o en cualquiera de las lenguas de cultura en cuyo entorno el sefardí ha vivido.

Por lo que tiene de judío, el sefardí de educación tradicional usa el hebreo y se vale de él en muchas de sus obras. Esta parcela de su producción debemos considerarla como integrante de la literatura hebrea. Por lo que se refiere a su producción literaria en lengua hispana, tampoco resulta ser en su conjunto un todo uniforme. Bien diferente es la situación desde el punto de vista lingüístico de los judíos emigrados de España en sucesivas oleadas desde 1391 a 1492, de la de los conversos que abandonaron la Península a lo largo de los siglos XVI y XVII para asentarse mayoritariamente en los Países Bajos y en varias ciudades de Italia.

Estos últimos, que salieron de la España peninsular mucho después que los primeros emigrados, produjeron obras en un español prácticamente igual al peninsular de la época. Tal es el caso, por ejemplo, de las obras teatrales escritas en el siglo XVII por Enríquez Gómez, Leví de Barrios y otros autores sefardíes, que hay que considerarlas como de españoles en el exilio y agruparlas por su temática y su lengua con las del teatro español del Siglo de Oro. Y eso mismo sucede no sólo con obras de creación libre sino también con las traducciones del hebreo, ya que bien español resulta ser, por ejemplo, el texto del oracional *Ordenança de las oraciones del Cedur del mes Ebraico* compilado por Isac Cavallero y publicado en Venecia en 1552.

Que algo similar pasó con las obras de libre creación escritas en español durante el siglo XVI por los sefardíes establecidos en los países balcánicos, lo sabemos por las escasas muestras que nos han llegado. Tal es el caso, por ejemplo, de las obras de Mošé Almosnino, *Crónica de los reyes otomanos, Regimiento de la vida* (Salónica, 1564) y otras, escritas en castizo aljamiado pero en una lengua en la que apenas se atisban aún rasgos diferenciales con el español de su época y que a lo sumo podemos calificar de pre-judeoespañol [1].

El apartamiento de la Península en que quedaron los sefardíes asentados en el oriente mediterráneo y en los países balcánicos, roto ocasionalmente por viajeros españoles y por los ya aludidos criptojudíos que a lo largo de los siglos XVI y XVII abandonaron España para volver a la fe de sus mayores fuera de la Península, provocó que con el paso del tiempo su lengua fuera evolucionando independientemente del español de España,

[1] Puede verse la edición de la primera en el libro de P. Romeu, *La crónica de los reyes otomanos de Mošé ben Baruj Almosnino: Edición y estudio crítico* (tesis Univ. de Barcelona, 1989).

dando lugar a la lengua específica que los propios sefardíes han denominado de diferentes formas; *judió (jidió), judesmo, español, judeoespañol, espanñolit* o por extensión *ladino* en hebreo israelí, etc. son algunos de los nombres que ha recibido la lengua de los sefardíes del oriente de Europa, y *jaquetía* la de los del norte de África.

De todo este complejo cuadro que a grandes rasgos he trazado, voy a ocuparme en este libro exclusivamente de las obras literarias producidas por los sefardíes en esa lengua a la que me acabo de referir, el judeoespañol, el cual, a partir de las diversas modalidades de las lenguas hispanas de finales del siglo XV y con las normales evoluciones y cambios de una lengua viva, les ha servido de vehículo de comunicación oral y escrita durante más de cuatro siglos.

Definimos, pues, la literatura sefardí que vamos a examinar como la creación literaria de los judíos oriundos de España o a ellos asimilados, producida en judeoespañol desde las primeras generaciones de expulsos hasta nuestros días. Tal literatura se produce en los núcleos en que el judeoespañol se ha mantenido vivo durante más de cuatro siglos, o en las comunidades formadas en épocas más recientes.

A. Desarrollo histórico

Podemos distinguir dos áreas geográficas en la producción literaria sefardí. Por un lado el mundo turco-balcánico y el de los países surgidos tras la desmembración del Imperio otomano, a los que hay que sumar la ciudad de Viena. Sus principales centros editoriales fueron Constantinopla, Salónica, Esmirna, Jerusalén, Sofía, Belgrado, Alejandría, Viena, etc. En toda esta zona oriental se produce abundante literatura propia y original en judeoespañol y también perviven en ella los géneros de transmisión oral.

La segunda área es la del norte de África, fundamentalmente Marruecos, de la cual, salvo contadas alusiones, no vamos a ocuparnos en este libro, ya que, si bien en ella han pervivido vigorosamente los géneros de transmisión oral, es prácticamente inexistente la producción literaria escrita en jaquetía.

Por el papel relevante que tuvieron sus imprentas, debemos mencionar la ciudad de Amsterdam, así como algunas italianas: en una primera época Pisa y Venecia y en todas las épocas Liorna, en donde además se reimprimieron un buen número de obras publicadas en oriente que se

difundieron en gran medida entre los lectores sefardíes de Marruecos. De esta manera Liorna hizo las veces de puente cultural entre los sefardíes del oriente de Europa y los del norte de África.

El desarrollo de la literatura judeoespañola en los países de la cuenca oriental del Mediterráneo está, como no puede ser menos, condicionado por los acontecimientos históricos y sociales en los que se ve inmersa la diáspora sefardí, a tenor de lo cual advertimos tres hitos relevantes que van a determinar otras tantas etapas diferentes en su producción. Cronológicamente tales hitos hemos de situarlos en los principios del siglo XVIII, los mediados del siglo XIX y los años cuarenta del siglo XX.

Si bien la producción literaria en lengua vernácula de los sefardíes durante los siglos XVI y XVII se plasma mayoritariamente en traducciones de la Biblia y de textos litúrgicos, la situación cambia radicalmente en el siglo XVIII, al que podemos considerar sin duda como el de Oro de la literatura sefardí y que tiene como foco la ciudad de Constantinopla. Nos encontramos ahora ante una lengua en plena madurez y capacidad expresiva –el judeoespañol clásico–, apto tanto para la creación libre como para la traducción. Tal eclosión literaria viene determinada por varios factores que tienden al reforzamiento de la tradición religiosa, como en su momento veremos.

El segundo hito histórico se produce a mediados del siglo XIX. Asistimos entonces a un profundo cambio cultural de signo contrario al acontecido en el siglo XVIII, ya que, como también veremos después, las fuerzas que lo generan están presididas por la ruptura de los esquemas tradicionales y la apertura al mundo cultural no judío de occidente.

El tercer hito histórico viene marcado por la descomposición del mundo sefardí con la segunda guerra mundial, el holocausto nazi y las migraciones masivas, que determinan el ya imparable declive de la literatura judeoespañola. Su fuerza creadora ha durado en tanto que han perdurado las condiciones históricas y sociales que la hicieron posible, a saber, comunidades sólidamente estables que mantenían una fuerte cohesión interna y con un vehículo expresivo: el judeoespañol. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que ya desde la primera década de nuestro siglo fue produciéndose una corriente de emigración secundaria que, a la par que debilitaba los que fueron antaño vigorosos núcleos, alumbraba en tierras sin solera la creación de otros nuevos en donde el judeoespañol ha ido quedando relegado, en el mejor de los casos, al nivel de lengua familiar y pasiva.

Las corrientes migratorias se han dirigido fundamentalmente a América, donde en las nuevas generaciones el judeoespañol está siendo ahoga-

do por el inglés y absorbido por el español; y a Francia y a Israel, donde pasa lo mismo con el francés y el hebreo, respectivamente. En cuanto a los sefardíes que siguen viviendo en sus tradicionales lugares de asentamiento, su judeoespañol ha sido también relegado a lengua familiar por el peso de las lenguas oficiales en países que han cifrado en las lenguas respectivas su identidad nacional.

A la muerte del judeoespañol contribuye también el que la lengua no esté presente, salvo casos excepcionales, en los igualadores medios de comunicación de masas. La prensa sefardí, de la que hablaremos más adelante, está en su agonía; y en cuanto a la radio, señalemos la existencia de un programa que por la de Israel se emite en el judeoespañol de oriente, mientras que muy recientemente se ha iniciado en París otro con ilustraciones en jaquetía.

Pero no toda la culpa de la extinción del judeoespañol como lengua creativa hay que echársela a acontecimientos externos. Como tendremos ocasión de ver en el capítulo en que me ocupo de la prensa, la muerte del judeoespañol la han propiciado también los propios sefardíes. De un lado, hubo muchos que empecinados a lo largo de los siglos en un total rechazo de cuanto tuviera que ver con el recuerdo de la España ingrata, lidiaron con fuerza contra el vehículo de comunicación que les era propio, propugnando la adopción de cualquier otra lengua que no fuera la tradicionalmente suya. De otro, un lote no pequeño de sefardíes, la mayoría de ellos de los estratos más intelectuales, fueron a dar en la equivocada creencia de estar usando una lengua «bastadreada». De la propagación de tal idea no están exentos de culpa los hispanistas, que con la nariz un tanto respingada iniciaron el estudio del judeoespañol a finales del siglo pasado, a lo que se sumaron actitudes paternalistas como las del senador Pulido y otros.

La falta de estima y aun desprecio por su propia lengua que, por unos u otros motivos, sentían parte de los hablantes de judeoespañol propició que desde finales del siglo XIX en adelante los sefardíes se echaran gustosos en los brazos de cuantos venían a ofrecerles otras lenguas de cultura con que sustituir el rechazado *jargón* fruto de la herencia hispana. Y así, entre dos aguas y desarraigados de lo que es fundamental para la supervivencia de la propia cultura, fueron dejando morir la fuerza expresiva de su literatura justamente a partir del momento en que por haberse puesto en contacto con el mundo cultural de occidente y con formas literarias para ellos nuevas podían habernos dado, pero sobre todo haberse dado a sí mismos, obras de proyección universal. Recordemos, como ejemplo claro de lo dicho, que

el genio sefardí ha legado al mundo un premio Nobel de literatura, Elías Canetti, pero que su obra está escrita en alemán y en inglés. Frente a ello los judíos askenazíes, es decir, los de origen centroeuropeo, cuya lengua, el yídico, tiene un amplio componente de antiguo alemán, no han pagado con su vehículo de comunicación el rencor por los muchos pogromes y persecuciones con los que fueron oprimidos a lo largo de los siglos, rematados por el exterminio nazi. Como resultado de lo cual, su literatura vivió una época de esplendor hacia finales del siglo pasado, habiendo proporcionado a la cultura universal importantes obras dramáticas y de narrativa, muchas de las cuales nos son hoy asequibles en traducción.

En síntesis, parece como si españoles y sefardíes, influyendo los primeros en los segundos a través de los sefardíes hispanófilos, hubieran labrado de consuno la desconsideración que llevaría al irremediable abandono de la lengua al empecinarse unos y otros en considerarla español (por supuesto que malo) y no una lengua autónoma, tan buena o tan mala como cualquier otra.

B. Clasificación: géneros patrimoniales, adoptados y transmitidos

Observada en su conjunto y atendiendo a su inspiración, a su temática y a su finalidad, podemos distinguir en la literatura judeoespañola dos planos: el religioso y el secular.

Hay que tener en cuenta que para el sefardí, como para el judío en general, lo *religioso* es una categoría que trasciende lo meramente teológico o doctrinal, que incide sin límites precisos en los actos cotidianos, que engloba todo lo que forma parte del patrimonio mental y vivencial del judío acumulado en el curso de las generaciones.

Entendido así el concepto, casi toda la literatura sefardí producida hasta la renovación cultural de mediados del siglo XIX resulta ser literatura religiosa; pero, en virtud de las consideraciones precedentes, más propiamente debemos denominarla literatura *patrimonial*.

Se trata de una literatura *judía* de contenido y netamente *hispana* en su forma que viene a satisfacer el deseo que tiene el sefardí de *meldar*, es decir, de leer o estudiar toda suerte de libros de inspiración religiosa que complementan la lectura sinagogal o comentan las normas prácticas del judaísmo.

A partir de mediados del siglo XIX, la literatura patrimonial no se interrumpe, pero convive con los géneros *seculares* de reciente adopción.

Esta literatura *adoptada* es mayoritariamente francesa en su inspiración y está expresada en una lengua muy evolucionada, que representa el estadio *moderno* –opuesto al *clásico* del siglo XVIII–, un *neojudeoespañol* fuertemente influido por las lenguas de cultura de los sefardíes: el francés y el italiano.

Paralelamente a los géneros patrimoniales y adoptados, y a veces, entrecruzándose con ellos, corre la ininterrumpida corriente de la literatura transmitida, es decir, los géneros tradicionales de transmisión principalmente oral.

C. La presente obra

En este libro voy a ocuparme de la producción literaria sefardí en los géneros patrimoniales y adoptados, dejando de intento fuera de él la literatura tradicional de transmisión oral. Y ello por dos razones, que son prácticamente la misma. De un lado, por la muy amplia producción académica en torno a temas como el romancero sefardí y la no escasa sobre el refranero, la cuentística popular y la lírica, en aumento en los últimos años. Frente a ello resulta desolador el desconocimiento en que se tiene a la literatura sefardí de autor que nos ha llegado a través del libro impreso o manuscrito, desconocimiento que resulta, cuando menos, incomprensible si no imperdonable sobre todo en el caso de los hispanistas y los estudiosos de la literatura española.

Obvio es que también contribuye a este desconocimiento la ya a estas alturas vergonzosa ausencia de una asignatura regular de lengua y literatura judeoespañola en los planes de estudios universitarios de este país, que permitiera a los estudiantes de lengua y literatura hispánica y románica descubrir una producción literaria expresada en una lengua que es descendiente directa de la castellana del pasado. Los especialistas tienen su reducto en el CSIC, con el grupo de estudiosos formados en el Instituto Arias Montano, quienes dedicados en exclusividad al estudio de la lengua y la literatura sefardí, también dirigen tesinas y tesis sobre tales materias; estos trabajos académicos se presentan paradójicamente en esa misma Universidad que, salvo casos excepcionales, desconoce –o no reconoce– la materia. Las excepciones son el Departamento de Estudios Semíticos de la Universidad de Granada y los ocasionales cursos de doctorado en el Departamento de Filología Española de la Universidad del País Vasco en Vitoria.

Parece, pues, llegado el momento de ocuparse en una presentación de conjunto –y desde luego no exhaustiva– de cuanto los sefardíes han producido con la pluma y fijado con la letra (no lo recordado con la memoria) a lo largo de los siglos. Y también es ésta ocasión adecuada para poner al día alguna clásica obra de conjunto, como es el libro de M. Molho, que a pesar de que en su día (1960) nació incompleto y con no pocos errores, a lo largo de los años ha cumplido, sin embargo, su papel por haber sido la única presentación general que el estudiante o el estudioso tenía a su alcance.

Atendiendo a los planos que antes he señalado, he dividido el libro en siete capítulos. En los tres primeros –*La liturgia*, *Los comentarios bíblicos* y *Prácticas y doctrinas del judaísmo*– me ocupo de la literatura patrimonial para meldar, es decir, todo aquello que, como ya hemos dicho, le permite al sefardí estar en contacto con la vivencia litúrgico–religiosa del judaísmo. En los tres últimos –*La prensa y otros géneros modernos, La novela* y *El teatro*– pasamos revista a los nuevos géneros literarios que a partir del último tercio del siglo XIX producen los sefardíes como resultado de su entrada en contacto con el mundo cultural no judío de occidente. Y como nexo de unión entre ambos bloques, nos ocupamos en el capítulo dedicado a *Las coplas* de un género que participa por su desarrollo cronológico y por su temática tanto del pensamiento rabínico tradicional como de la problemática que las nuevas formas de vida y las nuevas modas suscitaron en su día en el mundo sefardí.

En algunos de estos capítulos la exposición ha podido ser más generalizadora, dado que hay suficientes estudios fruto de la moderna investigación que permiten presentar los fenómenos y los datos de forma sintética; tal es el caso de los dedicados a las coplas y al teatro, así como algunos apartados de los capítulos sobre liturgia y comentarios bíblicos. Cosa muy distinta sucede con el resto, siendo esta de ahora la primera presentación de conjunto que se escribe. Confío en la paciencia de los lectores para superar en estos casos la espesura de los datos.

Cada capítulo se complementa con una bibliografía comentada, y el libro con sendos índices: onomástico, de obras y toponímico.

D. Sistema de transcripción

La literatura judeoespañola se ha escrito mayoritariamente en grafía aljamiada, es decir, con caracteres hebreos, generalmente con las letras

denominadas *raší* y a veces también con las llamadas *cuadradas*. Quizá sea la trivial dificultad que representa el habituarse a leer con cierta fluidez estos caracteres lo que ha hecho que la mayoría de los estudiosos de las literaturas hispánicas que han incidido en la producción sefardí hayan atendido solamente a la literatura de transmisión oral, aplicando algunos a la escrita el axioma «lo que no conozco no existe».

Para poner los textos literarios a disposición del lector hispánico y aun del sefardí de nuestros días, desarraigado ya de su castiza grafía, se hace necesario transcribirlos a caracteres latinos. Para ello me atengo en este libro al sistema adoptado por la revista *Sefarad* y expuesto ampliamente por I. M. Hassán[2], para cuya adecuada lectura hay que tener en cuenta las siguientes equivalencias gráfico-fonéticas: ḇ, b-, v̇ = bilabial oclusiva sonora [b]; ĉ = prepalatal africada sorda [č]; ĝ, ĵ = prepalatal africada sonora [ǧ]; ǰ, š, ž = prepalatal fricativa sorda [š]; ċ, ṡ, ż = dentoalveolar predorsal fricativa sonora [z]; ŝ = dentoalveolar africada sorda [ŝ]; ġ, j̇, ṡ, ẏ = prepalatal fricativa sonora [ž]; ḥ = fricativa sorda faríngea [h]; ‘ = faríngea fricativa sonora. Recordemos además que son generales el seseo y el yeísmo y la realización fricativa de *v* no marcada *v̇*.

En las últimas décadas han ido sustituyendo los sefardíes su castiza grafía aljamiada, ajustada a lo largo del tiempo a la representación gráfica de los sonidos específicos del judeoespañol, por otros en caracteres latinos con ortografía diversa y variada. Los textos así escritos que recojo en este libro los retranscribo sin avisar a mi sistema habitual.

E. Fuentes literarias

Para conocer la literatura judeoespañola contamos con varios millares de obras impresas. Las más importantes colecciones se pueden consultar en la Universidad Hebrea de Jerusalén y en el Instituto Ben Zvi de la misma ciudad; en España, en la Biblioteca de Estudios Sefardíes establecida en los años sesenta en el Instituto Arias Montano del CSIC de Madrid, en la del Museo Sefardí de Toledo y en la del Departamento de Estudios Semíticos de la Universidad de Granada; en los Estados Unidos, en la Public Library, el Jewish Theological Seminary y Yeshiva Univer-

[2] En «Transcripción normalizada de textos judeoespañoles»: *Estudios Sefardíes*, 1 (1978), pp. 147-150; véase también la cubierta posterior de los fascículos de *Sefarad*.

sity de Nueva York, en la Library of Congress de Washington y en el Hebrew Union College de Cincinnati; y en otros países, en las grandes bibliotecas de hebraica con fondos de sefárdica (British Library de Londres, Biblioteca Montesinos del Seminario Judío Ets Hayim de Amsterdam, etc.).

Por miles se cuentan, sin embargo, las obras que se han perdido por la incuria y la desidia, lo cual puedo ilustrar con un par de experiencias personales. Hace ahora más de 20 años tuve la oportunidad de pasar un curso académico en Istanbul a la caza y captura de material documental, y no fueron pocas las personas que me dijeron que al trasladarse de sus antiguos barrios a otros más modernos habían tirado sin más los libros viejos que dificultaban la mudanza.

Asimismo, estando cierto día de visita en una institución comunitaria, el amable director se mostraba muy reacio a regalarme un vetusto volumen de una revista literaria, no –como yo creía en un principio– por su deseo de no desprenderse de un libro antiguo, sino porque le parecía descortés ofrecerle a un huésped un libro viejo, desgarrado y carcomido. Me las vi y me las deseé para que entendiera que aquel era el mejor obsequio que podía hacerme en lugar de, como él pretendía, un libro moderno sobre las bellezas turísticas de la ciudad.

F. A modo de juicio ¿final?

Para terminar, digamos que a las gentes de las últimas generaciones les ha tocado asistir a la agonía de la literatura judeoespañola que sólo pervive –y ya en estado de descomposición– en los textos de transmisión oral. Por otra parte, salvo en el caso –muy excepcional y aislado– de la poesía lírica, ya no se producen nuevas obras de autor.

Como ya he dicho en otras ocasiones, ante esta imparable desaparición, que viene determinada por factores de tipo histórico y sociológico, sólo nos resta a los estudiosos el dar a conocer a la comunidad científica, mediante ediciones y estudios de textos, lo que ha sido la literatura sefardí durante cuatro largos siglos en sus tres facetas de religiosa, adoptada y tradicional de transmisión oral. Y ello no sólo por rescatar para el conocimiento general unas obras literarias en buena parte olvidadas, sino porque es obvio que cuanto más completo sea el conocimiento de esta literatura por parte de todos aquellos a los que afecta (me refiero no sólo a los hispanistas, sino también a los estudiosos de la literatura judía), tanto

más cabal será el conocimiento que tengamos de las letras hispánicas y de las letras judías en su compleja universalidad.

Bibliografía

El único libro en el que se lleva a cabo una presentación general de la literatura judeoespañola es el de M. Molho, *Literatura sefardita de Oriente*, Madrid, 1960, con apartados antológicos, que fue certeramente reseñado por D. Lida en *Romance Philology*, 17 (1963-1964), pp. 502-507; a las páginas pertinentes del libro de Molho remito en la bibliografía de cada capítulo. Otra presentación general que ha alcanzado una relativa difusión en medios hispanistas por la revista donde se publicó es la de H. V. Besso en su «Literatura judeo-española»: *Thesaurus*, 17 (1962), pp. 625-651. A ambas debemos añadir otras varias, fruto de la investigación posterior, como son el artículo de I. M. Hassán y yo misma, «Sobre los sefardíes y su literatura»: *Temas sefardíes: Del cancionero sefardí*, Madrid, 1981, pp. 13-30; los dos de I. M. Hassán, «Hacia una visión panorámica de la literatura sefardí»: *Actas de las Jornadas de Estudios Sefardíes*, Cáceres, 1981, pp. 51-68; y «Visión panorámica de la literatura sefardí»: *Hispania Judaica*, vol. II, Barcelona, 1982, pp. 24-44; así como el cap. IV del libro de P. Díaz Mas, *Los sefardíes: Historia, lengua y cultura*, Barcelona, 1986. Las bien seleccionadas referencias bibliográficas de los tres últimos me eximen aquí de nuevas anotaciones.

Véanse también las colectáneas *Los sefardíes: Cultura y Literatura*, San Sebastián, 1987, en donde podrán encontrarse presentaciones introductorias de temas históricos, lingüísticos y literarios, entre los que cabe destacar los apartados dedicados a los géneros de las coplas, el teatro, el romancero, el cancionero popular, la música tradicional, etc.; y también las arriba citadas *Hispania Judaica*, 3 vols., especialmente el 2°, y las Actas de Cáceres. También hay noticias dispersas en notas, bibliografías y apéndices de las *Actas del Primer Simposio de Estudios Sefardíes*, Madrid, 1970.

Para conocer el repertorio de ediciones en judeoespañol es imprescindible el manejo de las numerosas bibliografías de fuentes que se han publicado, de las cuales dejaré aquí constancia de las más significativas por el número de obras que incluyen. Citemos en primer lugar las varias en hebreo de A. Yaari: *Catalogue of Judaeo-Spanish Books in The Jewish National and University Library, Jerusalem*, Jerusalén, 1934 (supl. de *Kirjath Sepher* 10); «Hebrew Printing at Izmir»: *Areshet*, 1 (1958), pp. 97-222; y *Hebrew Printing at Constantinople ...*, Jerusalén, 1967 (supl. de *Kirjath Sepher* 42). Y también las de H. V. Besso, *Ladino Books in*

the Library of Congress, A Bibliography, Washington, 1963; y S. Halevy, *The First Hebrew Books Printed in Jerusalem in the Second Half of the Nineteenth Century (1841-1890)*, Jerusalén, 1975 (1ª ed. 1963).

Han sido clásicos en la bibliografía en hebreo A. Elmaleh y sus artículos «Hasifrut veha'itonut haespanioliyot»: *Haschiloah*, 26, (1912), pp. 67-73 y pp. 253-260; y «Letoledot hayehudim beSalonik» (en dos partes): separata de *HaTor*, 4 (1924), cuyas listas bibliográficas están, sin embargo, plagadas de errores e imprecisiones.

Aunque salvo casos excepcionales no vamos a ocuparnos aquí de la producción literaria de los sefardíes occidentales, conviene dejar constancia del artículo bibliográfico de H. den Boer, «Spanish and Portuguese Editions from de Northern Netherlands in Madrid and Lisbon Public Collections»: *Studia Rosenthaliana*, 12 (1988), pp. 97-143, y 13 (1989), pp. 38-77 y pp. 138-177, que pone al día los materiales recogidos por M. Kayserling en su clásica *Biblioteca española-portugueza-judaica*, Estrasburgo, 1890.

Son también imprescindibles las bibliografías de estudios modernos, algunas de las cuales incluyen también fuentes. Datos de interés pueden encontrarse en el apartado bibliográfico de S. Marcus, *The Judeo-Spanisch Language* (en hebreo), Jerusalén, 1965, pp. 152-180, el cual sin embargo adolece de numerosos errores; y son imprescindibles libros de cabecera del estudioso las modernas bibliografías de M. Sala, *Le Judéo-espagnol*, París, 1976, y de D. M. Bunis, *Sephardic Studies, A Research Bibliography*, New York, 1981. A pesar de sus múltiples referencias, sirven de poco las amplias listas bibliográficas de Molho *Literatura*, pp. 397-420, y de P. Pascual Recuero en el vol. de *Prolegómenos*, Madrid, 1964, pp. 101-127, de su edición con D. Gonzalo Maeso del *Me'am lo'ez* de *Génesis*; lo mismo que la de M. Studemund, *Bibliographie zum Judenspanischen*, Hamburgo, 1975.

Por lo que a revistas se refiere, nos limitaremos a mencionar las españolas. Dedicados monográficamente al tema son los cuatro números de *Estudios Sefardíes* (Madrid, CSIC), publicados entre 1978 y 1981; y artículos dispersos se pueden encontrar en *Sefarad* (Madrid, CSIC) y en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* (Univ. de Granada).

Finalmente en cuanto a antologías, no son muchas las que transcriben textos impresos, que son de los que aquí nos ocupamos, y menos aún las que lo que transcriben son textos primarios y no copiados de otras antologías. Además de los citados apartados antológicos en la *Literatura* de Molho, hay que tener en cuenta la ya clásica de M. Grünbaum, *Jüdisch-Spanische Chrestomathie*, Frankfurt am Main, 1896. Sólo incluye un texto en judeoespañol la antología *Bellezas sefardíes*, Méjico D. F., 1957, compilada por E. Weinfeld. Fruto de un cierto

corte de publicística hispanoamericana, revuelta, trivial y poco documentada, es la reciente *La lengua florida: Antología sefardí*, de A. Muñiz-Huberman, Méjico D. F., 1989, que recoge solamente dos textos impresos, publicados con anterioridad. Y por último está en preparación la amplia antología que prepara I. M. Hassán, la cual debe considerarse como complemento imprescindible del presente libro.

I
LA LITURGIA

Ya desde épocas muy cercanas a la expulsión de España, los judíos sefardíes produjeron en sus nuevos lugares de asentamiento una serie de obras que podemos encuadrar dentro de la denominación de *ḥojmat Yisrael* 'pensamiento del pueblo judío' y que son en una gran parte traducciones del hebreo.

Es comprensible que desde un primer momento la atención se enfocara a todo aquello que constituye el material imprescindible para el desarrollo de la vida litúrgico-religiosa. Pero lo que sucede es que la producción literaria sefardí continuará con ese interés casi exclusivo hacia los temas propios de las vivencias tradicionales del judaísmo hasta el último tercio del siglo XIX, fechas en las que empiezan a aparecer obras literarias que abordan temas ajenos o que quedan fuera de los estrictos parámetros de la vida patrimonial judía.

Vamos a ocuparnos en este capítulo de las obras de contenido y función litúrgica. Conviene, sin embargo, precisar que el concepto de lo litúrgico, traspasa en el judaísmo las cubiertas de los libros de oración de diario (*siḍur*, pl. *siḍurim*) o de fiestas (*maḥżor*, pl. *maḥżorim*). Con ello quiero decir que además del *corpus* de oraciones que de forma más o menos estable tales libros contienen, la costumbre tradicional, que puede variar de unas comunidades a otras, cuasi prescribe la recitación de otros textos, que acompañan así, precediéndola o siguiéndola, a la oración ritualizada. Y no sólo eso; la liturgia judía traspasa además las puertas de la sinagoga, ya que en varias de las festividades del calendario o bien es preceptivo o bien se considera como práctica piadosa la lectura en el hogar de determinados textos.

Esta liturgia se expresa siempre en hebreo, pero una buena parte del material litúrgico y paralitúrgico se fue traduciendo al judeoespañol, en

ocasiones porque es preceptiva su lectura en lenguas vernáculas, como es el caso de la *Hagadá* de Pascua de la que luego hablaremos, o simplemente, como también tendremos ocasión de ver, para facilitar su comprensión.

La mayoría de estas traducciones nos llegan en un nivel especial del judeoespañol (denominado por H. V. Sephiha «ladino» y «lengua calco»), que podemos definir como un sistema lingüístico con unas características determinadas y una función claramente definida: la de servir de fiel vehículo para traducir la mayor parte de las veces, pero no en exclusiva, textos bíblicos y litúrgicos en hebreo.

A este proceso cuasi químico de la versión servil, en la exposición de cuyo sistema no voy a entrar, se han sometido aquellos textos necesarios para el servicio sinagogal, es decir, la Biblia y las *tefilot* ('oraciones') y *piyutim* ('poemas litúrgicos') del oracional, y también otras obras de especial predicamento para la vida religiosa, como los *Pirqué abot* y la *Hagadá*.

No se trata, claro está, de una invención posterior a la expulsión. Sabemos de la existencia de un sistema preexílico de traducción calco por las alusiones que se hacen en documentos cristianos medievales o del mismo siglo XVI a la Biblia o a las oraciones traducidas en castellano a la manera de los judíos. Y a ello también apuntan las palabras de los editores del siglo XVI, que, al imprimir las versiones de la Biblia y del oracional que aparecieron en Ferrara, declaran seguir el lenguaje que los antiguos hebreos españoles usaron para tales menesteres.

De los ladinamientos serviles anteriores al siglo XVI nos faltan testimonios escritos medievales en caracteres hebreos. Sí se conservan, sin embargo, manuscritos medievales de romanceamientos bíblicos en caracteres latinos, que pueden presentarnos, cuando menos, vestigios del tradicional traducir de los judíos españoles.

I. La Biblia

Antes de empezar a ocuparnos de las versiones judeoespañolas del texto bíblico, conviene precisar la función y estructura de la Biblia hebrea.

La Biblia constituye para el judaísmo la ley escrita, frente a la *Mišná* o ley oral, recibida por Moisés al mismo tiempo que la ley escrita y oralmente enseñada y transmitida, la cual fue sistematizada por rabí Yehudá haNasí (135-217 aprox.) y no redactada «oficialmente» por escrito antes de los siglos V o VI.

Veamos ahora las principales diferencias de organización existentes entre la Biblia judía y la cristiana. Consta la judía de 24 libros, agrupados en tres partes: Torá (Pentateuco), Nebiím (Profetas) y Ketubim (Escritos). La Torá coincide con el Pentateuco, denominándose sus libros por la primera palabra distintiva de sus textos respectivos: 1) *Bereŝit* (*Génesis*), 2) *Ŝemot* (*Éxodo*), 3) *Vayicrá* (*Levítico*), 4) *Bamidbar* (*Números*) y 5) *Debarim* (*Deuteronomio*).

No coincide, sin embargo, la Biblia judía con la cristiana en el resto. Engloba la primera en Profetas ocho libros subdivididos en dos grupos: Nebiím riŝonim ('Profetas anteriores'), en donde se encuadran 6) *Josué*, 7) *Jueces*, 8) *Samuel* I y II y 9) *Reyes* I y II; y Nebiím aḥaronim ('Profetas posteriores'), que integra a 10) *Isaías*, 11) *Jeremías*, 12) *Ezequiel* y 13) Ŝenem-'asar o Teré-'asar ('Los doce'), nombre general que se da a los doce libros de los Profetas menores desde *Oseas* hasta *Malaquías*.

Los Escritos, que no coinciden exactamente con los llamados Hagiógrafos de la Biblia cristiana, se subdividen a su vez en tres grupos: los llamados Sifré Emet, con 14) *Tehilim* (*Salmos*), 15) *Miŝlé* (*Proverbios*) y 16) *Iyob* (Job); las Ḥameŝ meguil·lot ('Cinco rollos'), que son 17) *Ŝir haŝirim* (*Cantar de los cantares*), 18) *Rut,* 19) *Ejá* (*Lamentaciones*), 20) *Cohélet* (*Eclesiastés*) y 21) *Ester*; y los restantes libros, a saber: 22) *Daniel*, 23) *Esdrás* y *Nehemías*, y 24) *Crónicas* I y II.

Aquí concluye el canon judío de la Biblia, cerrado en su conjunto después de comienzos del siglo II, aunque con diferentes fechas para cada parte: la Torá hacia el siglo V a.E.c., Nebiím hacia el IV a.E.c. y Ketubim probablemente fijado hacia el 100 d.C. en el Sínodo de Yabne.

La Biblia, por otra parte, tiene en el judaísmo una función litúrgica. Los cinco libros del Pentateuco, segmentados en perícopas que reciben el nombre de *paraŝiyot* (sing. *paraŝá*), se van leyendo en la sinagoga, sucesiva e íntegramente a lo largo de un año y a un ritmo de perícopa por semana durante el rezo matinal del sábado. La Torá en su uso litúrgico no se lee en un libro, sino en un rollo de pergaminos cosidos fijado en sus extremos a sendas varas; a este rollo se le denomina *Séfer Torá* y se guarda en un lugar especial en la sinagoga, el *hejal* o *arón hacodeŝ*.

La lectura sinagogal del Pentateuco se complementa semanalmente con las denominadas *haftarot* (sing. *haftará*), pasajes procedentes de Profetas que guardan relación con la perícopa correspondiente de la Torá. Pero estos pasajes no suponen, como en el caso del Pentateuco, una lectura sucesiva y completa de todos los libros proféticos.

De los Cinco rollos, uno tiene función litúrgica: el libro de *Ester*, lla-

mado también *Meguil·lat Ester* ('Rollo de Ester'), que es preceptivo leer en la fiesta de Purim. Al igual que el Pentateuco, para su uso sinanogal se lee en un rollo de pergamino, sustentado esta vez en una sola vara.

Los otros cuatro rollos no tienen función litúrgica, pero sí paralitúrgica, pues es costumbre leerlos en el hogar (o en la sinagoga fuera de la oración preceptiva) en determinadas festividades: *Cantar de los cantares* en Pésah, *Rut* en Sabu'ot, *Lamentaciones* en Tis'á beab y *Eclesiastés* en Sukot.

Los demás libros de la Biblia se integran mediante pasajes de variada extensión (desde versículos sueltos hasta capítulos o libros enteros) en diferentes partes y ocasiones del rezo sinagogal, ocupando lugar preeminente el libro de *Salmos*, ampliamente representado en la función litúrgica.

Los libros sagrados fueron en tiempo antiguo traducidos a otras lenguas. Tal es el caso de la versión al griego de la Septuaginta, que fue reconstruida en el siglo III d.C. por Orígenes en su Hexapla. Otras versiones griegas fueron las llevadas a cabo por Aquila, Símaco y Teodoción en el siglo II d.C.

Mencionemos también las traducciones, generalmente parafrásticas, que de los libros bíblicos se hicieron al arameo, los denominados *Targumim* (sing. *Targum*). El pueblo judío deportado a Babilonia en el año 586 a.E.c. fue gradualmente sustituyendo su lengua hebrea por el arameo; entre los que quedaron en Palestina, el proceso de cambio fue más lento, pero puede afirmarse que ésta sería la lengua de la mayor parte de los judíos ya antes del final del período persa. Recordemos que durante este imperio (539-333 a.E.c.) el arameo fue la lengua de la administración y la *lingua franca* del sudoeste de Asia. En el oficio sinagogal se hizo, pues, necesaria la traducción, para facilitar a los asistentes el entendimiento de la palabra divina formulada en la lengua en desuso que era por entonces el hebreo.

De todos los varios targumim mencionaré solamente aquellos a los que tendré necesidad de aludir en el desarrollo de este capítulo: el *Targum Yonatán* a Profetas, revisado finalmente en Babilonia en el siglo VII; y uno de los relativos a *Ester*: el *Targum Šení* ('Segundo Targum'), con abundantes paráfrasis y ampliaciones, que fue probablemente redactado a finales del siglo VII o principios del VIII.

A lo largo de los tiempos, la Biblia fue además en el judaísmo profusamente comentada y explicada. En las llamadas *Micraot guedolot*, grandes Biblias rabínicas en las que se edita el texto acompañado de sus comentarios más relevantes, se incluyen 32 entre los cuales se cuentan algunos de los targumim antes citados. De estos comentarios mencionemos sólo el

de Šelomó ben Yiŝḥac, conocido por Raší (Troyes, 1040-1105), que afecta a prácticamente toda la Biblia y que ha sido considerado su comentario por excelencia.

Vayamos ya a las traducciones de la Biblia al judeoespañol, dejando para más adelante el examen de las versiones de aquellos pasajes y libros bíblicos que por tener especial uso litúrgico circularon desgajados del conjunto. Para la exposición del material lo vamos a segmentar en A) versiones del siglo XVI, B) los glosarios bíblicos y C) versiones de los siglos XVIII y XIX.

A. Versiones de la Biblia del siglo XVI

A la versión ladinada del libro de *Salmos* que apareció en Constantinopla hacia 1540, de la que luego nos ocuparemos, le sigue en el tiempo la publicación en 1547 y en esa misma ciudad del Pentateuco trilingüe –hebreo, neogriego y judeoespañol–, en donde el texto hebreo ocupa el centro de las páginas y, respectivamente a derecha e izquierda, figuran las versiones en judeoespañol y neogriego, ambas en letra hebrea cuadrada con puntos vocálicos.

No nos ha llegado el nombre del autor de dicha versión, muy apegada al hebreo, que parece seguir alguna de las familias de los romanceamientos judíos españoles medievales. Según el texto de la portada, estaba previsto que el Pentateuco se publicara acompañado de las haftarot y de los Cinco rollos, pero parece que ni unas ni otros vieron la luz.

Aunque no es nuestro propósito ocuparnos de la producción de los sefardíes del occidente de Europa, no podemos por menos de mencionar aquí la versión que le sigue en el tiempo, que es la de Ferrara (1553), en caracteres latinos, llevada a cabo por Yom-Tob Atías (Jerónimo Vargas) y Abraham Usque (Duarte Pinel). Abarca todo el texto bíblico, y quizá con el propósito de difundirla también entre cristianos o por temor a censuras eclesiásticas, determinados ejemplares de lo que parece ser una tirada distinta de la misma edición, dan cabida en pasajes conflictivos entre la traducción cristiana y judía de la Biblia a un léxico inspirado en la versión latina de la *Vulgata*.

Hijas de Ferrara son las sucesivas reediciones de la Biblia aparecidas en Amsterdam desde 1630 en adelante, a lo largo del siglo XVII, las cuales se tornan bilingües en el XVIII con la rica edición de Salomón Proops (Amsterdam, 1762), quien sigue el texto de Ferrara con cambios que pro-

ceden del comentario de Ya'acob Lombroso y quizá también de la versión de Abraham Asá, a los que luego nos referiremos.

También en Amsterdam se llevan a cabo durante el siglo XVII traducciones españolas de libros sueltos, de los que sólo mencionaremos el Pentateuco de Menasseh ben Israel (Amsterdam, 1655) con sus diversas reediciones.

La similitud textual entre la versión del Pentateuco de Constantinopla y los correspondientes libros de la Biblia de Ferrara ha hecho pensar a varios investigadores en la posibilidad de que Atías y Usque tuvieran a la vista la versión anterior a la hora de redactar la suya. A ello apuntan también las curiosas palabras de Yisrael Bajar Ḥayim en su edición de la Biblia (Viena, 1813), quien dice (vol. I, h. 4a) haber visto en la introducción de una Biblia que no podemos identificar lo siguiente:

> En año de 1547 se estanparon en Costantina Arbá' ve'esrim ['Los veinticuatro'; es decir la Biblia, alusión equivocada al Pentateuco citado] con targum ['traducción'] sefaradí español y grego, y no diċe quén los estanpó. Y los rabanim ['rabinos'] de Ferara los pasaron palabra por palabra y los toparon buenos, que ansí que los estanparon 'al yedé ['por medio de'] R. Yom-Tob 'Atías en aquea civdad en año de 1553. Y después los estanparon trecera vez 'al yedé R. Menašé ben Yisrael ... en año de 1630 en Amsterdam. Y ansí que fueron más veċes estanpados de el propio que mentimos; y después por mano de R. Šemuel de Cáceres en caṡa de R. Yosef 'Atías en año de 1661 y más por mano de R. Yiṡḥac Aboab. Y de todos éstos no vimos nada y se topan de ellos en la librería de el rey de Prusia.

La siguiente edición parcial de la Biblia se llevó a cabo en Salónica entre 1569 y 1572, y representa sin duda un intento de completar el material que ya circulaba en traducción, es decir, el Pentateuco publicado una veintena de años antes. A ello apuntan las palabras de los editores, que reproducimos a partir del texto acotado por M. Lazar («Translations», p. 346):

> Y agora nos ha parecido comenzar de los Nebiím aḥaronim ['Profetas posteriores'], y acabados que serán, el Dio b"h ['bendito sea'], se harán del resto del Arbá' ve'esrim.

Efectivamente, aparecieron en primer lugar los libros de *Isaías* y *Jeremías* (1569) y Teré 'asar (1571) y algo más tarde *Ezequiel* (1572), publi-

cándose entre medias los Sifré Emet, es decir *Salmos* (ca. 1571), *Proverbios* (1572) y *Job*, así como *Daniel* (1571). La serie de libros de esta edición volvió a aparecer en Salónica entre 1583 y 1585, aunque sólo se nos han conservado *Salmos* (1583) y Teré 'asar (1585).

Es probable que la edición de Salónica no incluyera los libros de *Crónicas* y probablemente tampoco los denominados Profetas anteriores. Pero como acertadamente opina Lazar (*id.*, p. 349), parece extraño que no se abordara la publicación de las versiones de los Cinco rollos, dado su importante uso litúrgico, siendo lo más probable que no se hayan conservado.

De hecho la versión más antigua que nos ha llegado de uno de esos libros es la del *Cantar de los cantares* de Salónica 1600, reeditada pocos años después en el *Séfer Necudot hakésef* (Venecia, 1619), comentario hebreo al *Cantar* de Abraham Lañado. Quizá sea esta misma versión la impresa de nuevo en Venecia 1659.

La citada introducción de la Biblia de Salónica comunica además otros datos de interés (*ibid.*):

> Y de aquí en adelante, con esto [con la edición de los dichos libros bíblicos] y con la *Meśa del alma* [libro de normativa religiosa, del que nos ocuparemos en el capítulo siguiente], todos podrán leer uno cada día y otro cada noche, y no se podrá nadie escuśar con deċir si no sabe meldar ['leer', aquí leer en hebreo] como hay que meldar, que con estos libros en ladino todos sabrán. Y el orden de nuestros antigos es meldar pasuc ['versículo'; aquí textos bíblicos] de día y dinim ['normas religiosas'] de noche.

Estas palabras nos ilustran sobre el uso de los libros de la Biblia como lectura piadosa para el hogar, fuera de la estricta liturgia.

B. Los glosarios bíblicos

Antes de seguir con las ediciones de la Biblia o de libros bíblicos conviene referirse a un tipo de obras en los que, siguiendo el orden de los versículos, se van anotando palabras en lengua vernácula que traducen correlativamente las hebreas del texto bíblico. En estos a modo de glosarios no se traducen todas las palabras, sino solamente las de difícil comprensión.

El más antiguo es el *Héšec Šelomó* (Venecia, 1588 y 1617), erróneamente atribuido a Ya'acob Lombroso. El editor, Guedaliá Cordobero,

proporciona interesantes datos sobre el libro, que pertenecía a su propia biblioteca, así como sus razones para darlo a la imprenta y ponerlo a disposición de todos, las cuales razones son fundamentalmente de tipo económico, dado el elevado coste de los ejemplares de las ediciones de Constantinopla y Salónica (h. 2b):

> Prólogo de quien lo fizo estanpar.–Viendo el mancamiento que ha mancado la nuesa lingua hebraica, llamada de nuesos sabios laŝón hacodeŝ por ser la lingua en que fue dada nuesa ley santa, más en nueso tienpo que en los tiempos pasados, lo cual es cavsa de no ser entendida nuesa ley santa, y vimos que nuesos sabios dieron licencia que se escribiese en grego [se refiere a la Septuaginta], que era la más perfecta y más uŝada en aquel tienpo, de modo que, siendo la lingua española la más uŝada en nueso tiempo, cierto será dada la misma licencia para la lingua dicha.
>
> Y los años pasados, en Saloniqui y en Constantina se escomenzó a estanpar una gran parte de la Micrá ['Biblia'], todo el pasuc [aquí 'texto bíblico'] en hebraico y todo en español y con los puntos. Y era la espeŝa ['costo'] grande y no podía un pobre comprarlo; y mayormente siendo toda la Micrá, que non habría quien la pudiese conprar. Por onde fallándome con este libro, cualmente no se sabe quién fue el autor mas se ve por la obra que era gran sabio, y toda palabra que se entiende fâĉilmente como *vayómer* ['y dijo'], *vaidaḅer* ['y habló'], *vaya'as* ['e hizo'], ecetra, no se curó de la copiar, y toda palabra que es un poco difíĉil, la entrapeta, y si ha dos ladinos, diċe ansí o ansí, de modo que es muy copioso y de poca espeŝa, me pareció obra pía estanparla porque se falle en mano de todos.
>
> Y sabrá el lector que el vierbo de el pasuc era estanpado en letra aŝurit ['siria', se refiere a la cuadrada], como ordinariamente se ha estanpado, y su ladino era estanpado en letra provenẓal, llamada de el vulgo letra de raŝí, y nos pareció bien por escuŝar la espeŝa de no lo apuntar [poner puntos vocálicos], que quien sabe leer una carta que le viene de un su negocio, sabrá leer esta nuesa obra, másimamente que el pasuc le amostra la intención.

A partir de la explícita referencia del editor a un texto «estanpado», concluye Lazar (*id.*, p. 353 nota 40) que el libro habría visto la luz entre 1572 y 1588, suponiendo además (p. 363 nota 62) que se compuso en Constantinopla o en Safed hacia 1547.

El *Héŝec Ŝelomó*, suerte de libro de cabecera para el buen ladinador, está dividido en perícopas y sigue el texto bíblico en su orden, salvo los Cinco

rollos que aparecen inmediatamente después del Pentateuco. Teniendo en cuenta que las palabras ya explicadas no se vuelven a traducir, el volumen del glosario va disminuyendo ostensiblemente de libro a libro.

En Venecia 1639 vio la luz la edición de la Biblia de Ya'acob Lombroso, *Ḥamišá ḥumšé Torá uNebiím rišonim vaaḥaronim*, 'con explicación de las palabras según las reglas gramaticales'. En estas explicaciones lingüísticas aparecen numerosas palabras traducidas, mostrándose Lombroso opuesto a la estricta forma del ladinar de los que le habían precedido en la tarea. Representa sin duda Lombroso el espíritu nuevo de los numerosos conversos, reintegrados por esas épocas al judaísmo en las comunidades del occidente de Europa y desconocedores del hebreo, los cuales pretenden entender el texto bíblico y no solamente dejar pasar sus ojos por unas páginas escritas en un judeoespañol calco, ritualizado e incomprensible.

En sus explicaciones y comentarios rechaza Lombroso con frecuencia las traducciones de Constantinopla y de Salónica, así como las del *Héšec Šelomó*, intentando recuperar para la traducción un castellano más actual que sustituyera a los arcaicos o inventados vocablos propios del judeoespañol calco de oriente.

La tercera obra de este tipo que hemos denominado glosarios es el *Séfer Or tob* (Amsterdam, 1675), de Yehudá Arié de Módena, que al estilo del *Héšec Šelomó* va traduciendo el texto bíblico palabra tras palabra, apareciendo en este caso el léxico de la versión en letra cuadrada vocalizada. El libro se organiza en 17 capítulos, recogiéndose en el 14 una lista de instrumentos musicales, en tanto que los capítulos 15-17 se ocupan de los regímenes, conjugación, pronombres, etc.

C. Versiones de los siglos XVIII y XIX

No volvemos a encontrar en el mundo de los Balcanes ninguna otra versión de la Biblia hasta que entre 1739 y 1745 publica Abraham Asá en Constantinopla una nueva traducción.

Es ésta la primera en letras hebreas que abarca todo el texto bíblico, apareciendo el Pentateuco en 1739, al que siguieron Profetas anteriores y posteriores (1743), los Cinco rollos (1744) y el resto de Escritos (1745). Destaca Lazar («Translations», p. 364) su proximidad textual con la que viera la luz en Salónica, sin poder precisar si depende directamente de aquélla o si se nutre de la misma fuente que sirviera de patrón a la versión salonicense.

La versión de Asá se imprimió con el texto hebreo en la parte exterior de las páginas y el judeoespañol en la interior, figurando al pie el comentario de Raší sólo en hebreo. En el volumen del Pentateuco la traducción apareció en letra cuadrada vocalizada, sistema gráfico que, a petición de los lectores, se trocó en los volúmenes siguientes por los caracteres raší sin puntos vocálicos. En la introducción de Profetas anteriores (h. Ib) explica Asá las razones de tal cambio, las cuales recogemos al ocuparnos del magno comentario judeoespañol a la Biblia, titulado *Me'am lo'ez*.

En esa misma introducción (*ibid.*) nos habla Asá de la importancia de leer el texto bíblico, de nuevo entendido como lectura piadosa:

> Siendo que el meldar ['leer'] del Arbá' ve'esrim ['la Biblia'] es un yesod ['fundamento'] muy grande, como declaró rabenu ['nuestro rabino'] David Quimhí ż"l ['que en paz descanse'] que lo que sostiene a los ĵudiós en este galut ['destierro'] es porque continan a meldar el Arbá' ve'esrim. Y diċe el rab rabí Yiŝḥac Abravanel ż"l que la sibá ['causa'] del guerúš ['expulsión'] de la España fue porque el mundo no continaban a meldar Torá šebijtab ['la ley escrita'], aunque en aquellas civdades habían más de cinco mil rabanim ['rabinos'] gueoné 'olam ['de los más sabios del mundo'], enpero el hamón ha'am ['el común de la gente'] no continaban a meldar el Arbá' ve'esrim.
> Y siendo que todos los ba'alé batim [aquí 'señores'] les cobdicia el alma a meldar el Arbá' ve'esrim, y ansí hay munchos que lo meldan y no entienden el ladino de los vierbos, y siendo va discrepando el mundo en cantidad que muy pocos son los que saben meldar un pasuc ['versículo'] a las derechas y afilú ['incluso'] quen entiende la kavaná ['intención'] de los pesuquim ['versículos'] no saben el rob ['la mayoria'], por esto le enveluntó su alma de ḥajam rabí ['el sabio rabino'] Yoná [Aškenażí] el estampador ... a estampar el Arbá' ve'esrim en ladino bien ladinado y con perúš ['el comentario de'] Raší.

La edición de la Biblia se llevó a buen término a pesar de los problemas que presiden su aparición; en un principio, las desavenencias personales entre el editor Yoná Aškenażí y el veneciano Binyamín Rossi, su socio en esta magna empresa y a cuyo nombre estaba la dispensa del rabinato de Constantinopla para la edición del libro. Más tarde el problema fue la constante falta de dinero, que en ocasiones paraliza la impresión. Tales dificultades económicas quedan reflejadas en las palabras de Asá (*ibid.*, h. Ib):

> Y por en cuanto este hecho se haċe con la pará ['moneda'] que dan cada uno por pligo, que es el cavdal de este hecho para poder haċerse, y como no pagan la ĝente cuando les llevan los espartidores las hojas y cada uno diċe: «Con deber yo cinco o seš parás no es nada»; enpero al estampador le es muncho y son cavsantes que queda ['se detenga'] el hecho, que por la propia sibá ['razón'] no se cumplió de estampar el resto de los Nebiím ['Profetas'] hasta dito tiempo.
> Onde es que en cumplimiento de el Humáš ['Pentateuco'] mos quedó fiado en la ĝente más de šeċentos gruš, en quen diez parás, y en quen quinċe, y quén pagó y quén no pagó, y se pedrió un saj ['suma'] de aspros. Y esto es la sibá de no poder haċerse este żejut ['mérito'] tan grande a que se tope dito Arbá' ve'esrim cumplido.

Además de servirse para su interpretación textual de los comentarios bíblicos habituales, dice Asá (Profetas anteriores, h. 276b):

> Copií ladino hermoso de hr"Y ['el sabio rabino Ya'acob'] Lombroso, todo como su declaro ladiní.

Asimismo se disculpa por tomarse algunas libertades con el texto hebreo:

> ... y de żajar ['masculino'] a nequebá ['femenino'] se volta algún vierbo o de nequebá a żajar por ladinarlo claro debo, que de lašón hacodeš ladino se volta.

La traducción de Asá marcó un hito en las versiones de la Biblia que le siguieron, sirviendo de base a cuantas castizas se hicieron desde entonces hasta nuestro siglo entre los sefardíes del oriente Mediterráneo. No volvió, sin embargo, a reeditarse enteramente, aunque sí de forma parcial. En Salónica 1808 vió la luz su versión de los Cinco rollos, y según leemos en la portada,

> ... se pujó en dito libro Targum de *Šir haširim* y de *Rut* y de *Ejá* y *Cohélet* y *Targum šení* de *Meguil.lá* [es decir, de *Ester*] en ladino, que es una coša que no la hubo en otros libros.

Las páginas presentan en la parte de arriba los textos hebreo y judeoespañol, y en la de abajo el comentario de Raší en hebreo y la traducción del correspondiente Targum; el muy parafrástico *Targum Šení* a *Ester* puede ocupar varias páginas tras los versículos que comenta.

Al año siguiente, en 1809, se publicó en la misma ciudad un volumen conteniendo sólo *Salmos*, por más que según el texto de portada debería incluir todos los Escritos, cuya presentación formal así como el texto de la versión coinciden con la de Asá. Dichos *Salmos* reaparecieron en Salónica 1819.

A principios del siglo XIX (1813-1815) se publicó en Viena la traducción de Yisrael Bajar Ḥayim, última castiza y completa de la Biblia, conocida vulgarmente como *Minḥat Šay* según el comentario de Yedidiá Šelomó de Norzi que acompaña al texto bíblico. Esta versión tuvo gran difusión entre los sefardíes del norte de África.

Las páginas presentan el texto hebreo y el ladino –en caracteres raší– en columnas enfrentadas, al pie de las cuales va el comentario de Raší, sólo en hebreo. Tras cada libro o conjunto de libros figura su correspondiente comentario del *Minḥat Šay* en hebreo; acompañan además a los del Pentateuco sus correspondientes haftarot en hebreo y en judeoespañol; y los Cinco rollos van seguidos de su Targum, sólo en traducción.

Justifica Ḥayim la necesidad de esta nueva edición por la escasez de los antiguos volúmenes de la traducción de Asá (Intr., vol. I, h. 1a):

> Este Arbá' ve'esrim ['Biblia'] fue estampado agora setenta años en Costán y de entonces aquí no fueron más pensado sobre ellos; ellos fueron pocos, cuálos fueron ya rasgados, cuálos robados, cuálos perdidos, cuálos esparćidos y cuálos quemados de fuegos teribles, que ansí que al día de hoy no se topan de ellos del en todo. Y cuando ya se topará en alguno algún ḥélec ['parte'] de ellos o por entero, no lo da de su mano ni por ninguna plata, siendo lo tiene guardado como un ĵoya.

No se queda corto Ḥayim en ponderar los beneficios que se derivan de la lectura de la Biblia, entre los cuales menciona (*id.*, h. 1b) el de servir de maestro al hombre ya maduro que no tuvo oportunidad de estudiar la ley religiosa y el ser oportuna lectura para sábados y festividades, distrayendo la mente del hombre de los negocios y otras «negreguras». Como último provecho menciona el traductor que el hombre al sumirse en su lectura

> no viene a ĵuntarse con compaña negra ['mala'] y es escapado de hablas negras y maldiciones, y achaques de todas estas cośas puede venir ḥ"v ['Dios nos libre'] en rabia y la rabia es una de las feas cośas para el hombre: si quita la rabia por afuera es negro, y si la guarda es más y más negro, siendo se le viene ... a pudrir el corazón.

No deja de resultar interesante la forma que tiene Y. B. Ḥayim de hacer propaganda de la nueva edición, en donde se refleja el prestigio en otro tiempo alcanzado por las impresiones de Amsterdam, que según sus palabras (*id.*, h. 4a) parece ahora perdido:

> Y sabido es que la estanparía de Amsterdam no estanpa tan hermoso como un tienpo, que ansí verán que la mejor estanpa que hay hoy por el mundo es la de Viena, siendo se van dando la pena de en día en día de haċer todo más y más mejor y más hermoso a que no den los ĵidíos ... sus monedas en baldes, siendo la moneda de el ĵidió es bien querida y con sudores ganada.

Con toda humildad declara nuestro editor la dependencia de su versión de la antigua traducción de Asá (*id.*, h. 1b):

> Agora señores ... que sepan que yo no so otro que un treslador [sic], que si ḥ"v ['por desgracia'] yo no tenía el Arbá' ve'esrim viejo [es decir, la versión de Asá], yo nunca me podía atreverme a meter en este trabajo.

Sin embargo, no se limitó a repetir el texto anteriormente impreso, sino que lo sometió a una cuidadosa corrección. Estas son sus palabras en la introducción al volumen de *Ḥameš meguil.lot* (h. 2b) al justificar la lentitud de la publicación:

> Que non les parezca que el trabajo va de larguía por mancanza de no haber molde ..., sino que lo que tura o tarda algo más es no más porque me estó dando la pena a que salgan linpios y bien ĵustos, y no esparaño ['ahorro'] como estos pliegos en tal de pasarlos más y más veċes, siendo vide que en los de Costán mancan suma de palabras que no están, y me calió ['tuve que'] haċerlos en primero haġ[ah]á ['corrección'] y después darlos en estampa.

A la Biblia publicada por Y. B. Ḥayim le sigue la versión del misionero alemán Wilhelm G. Schauffler, en dos volúmenes (Esmirna, 1838), que como las anteriores presenta los textos hebreo y judeoespañol en columnas enfrentadas, y como ya venía siendo usual después del cambio gráfico adoptado por Asá, con la traducción en caracteres raší. Según Lazar («Translations», pp. 356-357, nota 51) la versión de Schauffler se basa en la de Y. B. Ḥayim y a veces en la antigua de Ferrara, con cambios gráficos. Gozó de una gran difusión, siendo varias veces reeditada.

Las últimas versiones de todo el texto bíblico representan ya un espíritu distinto del castizo sefardí: el de la Misión protestante, y difieren esencialmente de las judeoespañolas en su lengua, si bien, como ha mostrado H. V. Sephiha (*Pentateuco*), aún conservan fórmulas propias del judeoespañol calco. De estas versiones conocemos la publicada en Viena 1841, la que apareció en dos partes en Constantinopla 1873 (reed. Constantinopla, 1905), y la impresa en Viena 1931 por la Societá Americana de Biblia. A las Biblias difundidas por la Misión no parecían hacerles asco los rabinos, ya que en el libro de E. Papo *Mẽec betí* (Sarajevo, 1872) leemos (p. 223):

> Micraot ['Biblias'] que venden barato los koferim ['infieles'] que se llaman prodestanes es mutar de meldar ['está permitido leer'] en ellos.

Para acabar con las traducciones del texto bíblico, no quiero dejar de mencionar aquí un cierto número de Biblias publicadas por los sefardíes occidentales en Italia y Amsterdam en hebreo, en las cuales la lengua vernácula se reduce solamente a palabras anotadas en los márgenes, que van generalmente en caracteres raší, pero también algunas veces en letras latinas. Tal es el caso de las publicadas en Venecia (1633-1635 y 1730), Pisa (1756, 1785 y 1803), Amsterdam (1775) y Liorna (1803-1805). Dicho léxico procede en su mayoría de la versión de Ferrara y del comentario de Y. Lombroso.

A ese mismo tipo responde la edición de *Salmos, Proverbios, Job* y *Daniel* que vio la luz en Salónica hacia 1800, tomando su léxico ahora de la versión de Abraham Asá.

II. El oracional

Conviene hacer en primer lugar algunas precisiones sobre la liturgia judía. Como ya dijimos antes, la oración es preceptivo hacerla en hebreo, lo que no impide que en los oracionales aparezcan traducidos determinados pasajes, bien porque se haya convertido en costumbre el repetirlos en lengua vernácula tras su original hebreo, bien para que estando presentes en el libro de oraciones se pueda acudir a ellos si se quiere entender mejor el texto hebreo que se recita.

El servicio sinagogal consta de tres oficios: el matinal (*tefilá* o *šaḥarit*), el de tarde (*minḥá*) y el de noche (*'arbit*), cuya extensión varía,

siendo más amplio el *corpus* de oraciones de los días festivos, como sábados, novilunios (*roš ḥodeš*) y demás festividades y conmemoraciones del calendario litúrgico.

Éste se abre con los llamados Días solemnes (*Yamim noraím*) dedicados al arrepentimiento y a la penitencia, los cuales se inician (entre septiembre y octubre) con el Año nuevo (*Roš hašaná*), que dura dos días y conmemora la creación del mundo, al que sigue el Día del perdón o de la expiación (*Yom Kipur*), el más solemne del calendario judío y en el que culminan los diez días de penitencia iniciados en Ros hasaná.

Le siguen en importancia las Tres pascuas (*Šalóš regalim*), en las que era preceptiva la peregrinación a Jerusalén en tiempos bíblicos: la Pascua por antonomasia (*Pésaḥ*), en primavera, que conmemora el éxodo y la liberación de los judíos de Egipto y dura ocho días; siete semanas después se celebra Pentecostés (*Šabu'ot*), fiesta de las primicias que dura dos días en recuerdo de la entrega de la ley en el monte Sinaí; y la fiesta de las Cabañuelas (*Sukot*), en otoño, que dura ocho días y conmemora los 40 años en que Israel vagó por el desierto. Al final de Sukot se celebra la Alegría de la ley (*Simḥat Torá*), día en que concluye el ciclo anual de la lectura sinagogal del Pentateuco y se inicia el nuevo ciclo.

Hay además dos fiestas menores: la de las Luminarias o Consagración (*Ḥanuká*) recuerda (hacia diciembre) la purificación del Templo de Jerusalén tras las victorias de los Macabeos en el año 165 a.E.c. y dura ocho días; y la de Ester (*Purim*) que festeja (febrero-marzo) la salvación de los judíos de manos de sus enemigos en el reino persa de Asuero, tal y como se relata en el libro bíblico de *Ester*.

Además de las festividades enumeradas, el judaísmo prescribe diversos días de ayuno, todos los cuales conmemoran hechos de carácter luctuoso. El más importante es el del 9 del mes de ab (*Tiš'á beab*), en pleno verano, que recuerda la destrucción del Templo de Jerusalén.

La ampliación más importante de las oraciones de sábado, novilunios, Tres pascuas y Días solemnes en relación con las de diario es el *musaf*, que prolonga el servicio matutino.

La oración pública, para la que es necesaria la presencia de diez varones mayores de edad religiosa, tiene lugar en la sinagoga, la cual tiene su origen como institución en la época del segundo Templo, cuando tras la cautividad de Babilonia los judíos se congregaban en casas de oración para leer y explicar los escritos sagrados. Tras la destrucción del Templo, la sinagoga se convirtió en el centro y foco de la vida religiosa del judaísmo al organizarse los rezos cotidianos como sustitución de los sacrificios y ritos del Templo.

No faltan versiones en judeoespañol más o menos calco del amplio *corpus* de oraciones del rito sefardí. Para su exposición dividiremos el material en A) oracionales de diario, B) de fiestas y C) pasajes o libros bíblicos con función litúrgica.

A. Oracionales de diario

El oracional judío, *sidur* (pl. *sidurim*), recoge las oraciones propias de diario, los segmentos diferenciales de las fiestas, y en ocasiones –dependiendo de su extensión– puede también incluir toda una serie de oraciones especiales.

Las oraciones, cuyo contenido mayoritario es el de alabanza y súplica a Dios, consisten fundamentalmente en pasajes de *Salmos* y de otros libros de la Biblia, mezclados con textos de la época del segundo Templo y posteriores. El lugar central de la liturgia lo ocupan los pasajes bíblicos que forman la *Šemá'* (*Deuteronomio* 6.4-9 y 11.3-21, y *Números* 15.37-41), base de la creencia judía, con las bendiciones (*berajot*) que la acompañan; y *Las dieciocho* (*Šemoné 'esrê*), serie de bendiciones que se recitan en pie (*'amidá*).

Una parte importante del oracional, sobre todo de los propios de los Días solemnes, la constituyen los *piyutim* (sing. *piyut*) poemas religiosos, algunos de los cuales son tardíos y fruto de los más relevantes poetas medievales hebreoespañoles.

Quiero advertir que, salvo excepciones, no voy a referirme a los sidurim y mahzorim producidos en español por los sefardíes occidentales, desde el antiguo de Ferrara (1552-1553), publicado por el que también fuera editor de la Biblia, Abraham Usque. Digamos simplemente que por esas mismas fechas aparecen en Venecia un librito de oraciones penitenciales (*selihot*) y un sidur, y que readaptaciones de estos textos se publican durante los siglos XVII y XVIII: en Amsterdam tenemos versiones de Menasseh ben Israel, Efraim Bueno, David Tartas, Salomon Proops, Isaac de Souza Britto y tantos otros; y en Londres las de Isaac y David Nieto.

1. Con traducción íntegra

El sidur completo lo tradujo Abraham Asá y vio la luz en Constantinopla 1739 con el título de *Bet tefilá*. El texto hebreo ocupa la parte interior de las hojas y el vernáculo la exterior, en letra cuadrada con puntos vocálicos.

La obra va precedida por una introducción del impresor Yoná Aškenaźí que nos explica la necesidad de traducir el *corpus* de oraciones (h. 1b):

> Es hejréaḥ ['necesario'] que sepa el hombre lo que quita de su boca y que entienda lo que habla en su alabación; que como diċe tefilá ['oracion'] y él miśmo no entiende lo que diċe, ¿qué kavaná ['intención'] puede tener? Que la kavaná es del corazón; como el corazón no sabe lo que habla o lo que demanda, ¿qué le responderán del cielo?

Tras aducir una serie de asertos de los sabios del judaísmo sobre la necesidad de entender lo que se reza, concluye (h. 2a):

> De todo esto se ve claro que la más raẓón grande es que se diga las tefilot ['oraciones'] en laśón ['lengua'] que entiende, que sepa lo que demanda.

El sidur de Asá lo reeditó con el mismo título Yisrael B. Ḥayim en Viena 1813, sin que se cite el nombre del primer traductor. Aprovecha Ḥayim incluso la introducción de Aškenaźí, de la que ha eliminado, sin embargo, la indicación de «Yoná el estanpador» y la parte final, sustituyéndola por un texto en hebreo.

Formalmente la presentación es distinta, figurando la traducción tras cada parágrafo hebreo en las bendiciones y en la parte inferior de las hojas en las restantes oraciones. El texto vernáculo aparece ahora en letra raśí sin puntos vocálicos.

Conocemos aún otra versión completa del sidur, el *Séder Tefilat kol pé*, traducido por los hermanos Ya'acob y Yosef Alchej, que vio la luz en Viena 1865 y fue reeditado por J. Schlesinger en 1874, 1884, 1891 y 1894. En este caso se ofrecen el texto hebreo y el judeoespañol en páginas enfrentadas, y este último en letra raśí.

2. Con traducción parcial

Los tres mencionados son los únicos sidurim que conocemos con traducción completa del texto hebreo. Se publicaron, sin embargo, otros muchos en los que solamente aparecen traducidos ciertos textos litúrgicos, como los *Pirqué abot* y la *Hagadá* de Pésah de los que luego nos ocuparemos, así como algunas oraciones específicas que veremos a continuación.

Cabe sin embargo mencionar que un buen número de sidurim presentan en lengua vernácula textos que no forman parte del *corpus* litúrgico propiamente dicho, como pueden ser las normas (*dinim*) del rezo, introducciones más o menos amplias, algunas de ellas con datos históricos y literarios de interés como es el caso de *El muevo 'Abodat haŝaná* (Belgrado, 1904 o 1906), consideraciones moralizadoras sobre la oración ilustradas ocasionalmente con cuentos, normas para la correcta pronunciación del hebreo del oracional, coplas, etc. No voy a ocuparme aquí de los oracionales que lo único que presentan en traducción son algunas de las cosas señaladas, sino solamente de los que incluyen textos litúrgicos en lengua vernácula; tal salvedad es extensiva a los mahzorim y demás libros litúrgicos de los que luego nos ocuparemos.

La muestra más antigua de un sidur sefardí con algún segmento en lengua vernácula es el *Tehilot Yisrael* (Salónica, 1569), que además de los dinim del rezo incluye una versión de la oración de la víspera de Pascua *Kal ḥamirá.*

A juzgar por el abundante número de versiones, ha gozado de especial atención en el mundo sefardí la oración denominada *Moda'á*, que debe ser recitada al menos una vez al mes. Consta de varios segmentos, uno de los cuales recoge los 13 principios de la fe judía establecidos por Maimónides en varias de sus obras, pero sobre todo en su comentario a la *Mišná*, los cuales recibieron hacia el siglo XV una formulación en forma de credo, iniciándose cada principio con la fórmula «Aní maamín» 'Yo creo'. El texto de la *Moda'á*, de la cual I. M. Hassán («Moda'á») ha podido filiar tres diferentes formulaciones, parece ser obra del cabalista askenazí Yeša'iahu Horowitz.

La encontramos incluida en varios sidurim de Viena, Salónica y Belgrado. Entre los primeros mencionemos el *Séder Tefilá* (1849) y el de igual título editado por Mijael Menaḥem Papo (1890 y 1935), el ya citado *Séder Tefilat kol pe* de los hermanos Alchej (1865 y ss.), así como el *Séder Tefilat haḥodeš* (1909), y el *Sidur Tefilat 'Imanuel* (1924) de Nisim Yosef 'Obadiá.

De los de Salónica citemos el parcial *Séder Minḥá 'éreb roš ḥodeš* (1875, 1891 y 1931), y el *Sidur Ša'aré tefilá* (1941) que incluye también algún piyut en lengua vernácula. Y en cuanto a los de Belgrado, contienen la *Moda'á* el *Séder Tefilá mikol haŝaná* (1843), de Ḥayim ben David Ḥayim, y su derivado *Séder 'abodat haŝaná* (1856 y 1868), editado por David Mošé Alcal'ay y su hijo Mošé David, así como *El muevo 'Abodat haŝaná nombrado Quehilat Ya'acob* (Belgrado, 1904 o 1906), de Ya'acob Mošé Ḥay Altaráŝ.

A todas ellas debemos sumar las versiones aparecidas en libros de variada temática así como en ediciones independientes. Entre los primeros mencionaremos el de *Coplas de Yosef haŝadic* (Constantinopla, 1732), que sería la versión más antigua que conocemos, y el *Ḥésed veemet* (Constantinopla, 1953). Varias son las ediciones independientes que nos han llegado; mencionemos la *Moda'á ordenaron ḥajamim* (Constantinopla, 1790) y los libritos denominados *Séder Moda'á* (Venecia o Liorna, ca. 1790, Salónica, ca. 1855 y Constantinopla, 1823), y *Librico de Moda'á* (Constantinopla, 1821, 1859 y 1861) y *Séder Mesirat Moda'á* (Esmirna?, ca. 1850), en donde se especifica su uso como oración para el momento de la muerte por la cual se ratifica el agonizante en su cumplida creencia en la ley de Moisés y en los 13 principios que la sustentan.

3. Otras oraciones en ediciones independientes

Propia del ritual hogareño y en relación con las oraciones que acompañan a las comidas de los días festivos es el *Séder Ticún se'udá* (Belgrado, 1859), editado por Mošé bar David Alcal'ay. En él se recogen, entre otras cosas, la bendición de los alimentos, la oración que se recita antes de la comida que precede al inicio del ayuno de Yom Kipur, etc.

Es aquí también el lugar de mencionar los libritos de *Tefilá lifné* (o *del*) *kótel ma'arabí* (Jerusalén 1881, 1886 y 1910, y Constantinopla, 1882), oración para ser pronunciada ante el Muro de las lamentaciones y ante las tumbas de patriarcas y matriarcas y otros santos varones del judaísmo enterrados en varias ciudades de Israel. El libro incluye también otras varias oraciones y textos legendarios y de moral.

Aunque fuera ya del marco religioso del judaísmo, pero dentro, en cambio, del vehículo de la lengua sefardí, debemos citar *El libro de oraciones asegún el uso de la quehilá del mašíaḥ de Inglaterra y Irlanda* (Constantinopla, 1872), que publicó en judeoespañol la Misión protestante para los sefardíes convertidos o para los por convertir.

4. Compendios de oraciones

Además de los oracionales con traducción completa al judeoespañol y de aquellos otros que solamente presentan algunas oraciones traducidas, también encontramos libros que a modo de compendios reúnen textos del oracional, ahora sólo en lengua vernácula.

Tienen especial interés el titulado *Teḥinot Raḥel* (Turno-Severin, 1915), en caracteres latinos, dedicado específicamente a las mujeres, en el que se reúnen oraciones para los días de la semana, los sábados y las fiestas, así como otras ocasionales y algunas para recitar en caso de enfermedad. Y también en la *Traduction libera de siertos textos de nuestra liturghia santa* (Craiova, 1934), de Jehuda Ṣabetay Iṭḥac Levy, asimismo en letras latinas, figuran numerosos textos poéticos de la liturgia de todo el año, amén de otras muchas oraciones de diario, novilunios y de las restantes fiestas y Días solemnes del calendario, así como otras propias de los ritos de tránsito: circuncisión, matrimonio y muerte.

El libro de Levy lo recomienda Šabetay Y. Djaen (p. 3), por entonces gran rabino de Rumania,

> como libro manual para nuestras señoras en las casas ..., así también para aquella juventud que todavía conoce el español ... que no saben leer los textos hebreos y que en cuantidad no son los pocos ...; puede servir también como libro de buena lectura.

El autor por su parte nos dice (p. 6) algo que nos revela cómo en muchos casos la costumbre de recitar en la sinagoga determinados textos en lengua vernácula precede a que esas versiones pasen por la imprenta:

> Grande parte de las oraciones del curso del año se treslada en traducción líbera española en nuestro Templo santo de Craiova ... Para que estas traducciones non sean olvidadas, topimos el menester de dar en manos de los judiós de nuestro rito spaniol todos estos textos que se traducen en el Templo.

5. Comentarios al oracional

Circularon en el mundo sefardí libros que no son propiamente de rezos sino de comentario al *corpus* de oraciones. Uno es el *Séfer Bet tefilá*, de Eli'eżer Papo, traducido al judeoespañol por David y Mošé Alcal'ay (Belgrado, 1860), con comentarios sobre la oración de la *'Amidá* y sobre otras varias oraciones y bendiciones. El segundo es el *Yismaḥ Yisrael* (Belgrado, 1896), de Ya'acob Yosef Yisrael, amplio comentario a las oraciones y normas del oficio diario, incluidas las hogareñas de la mañana, y también a las de los novilunios. El libro contiene además el texto hebreo del oracional.

B. Oracionales de fiestas

La incomodidad de usar un oracional de diario para las fiestas y ocasiones solemnes del calendario, ya que se hace necesario saltar páginas para buscar las oraciones diferenciales, ha propiciado la elaboración de oracionales específicos denominados *maḥżorim* (sing. *maḥżor*) para las Tres pascuas y para los días de Ros hasana y Yom Kipur. Veamos por separado el contenido en judeoespañol más o menos calco de tales oracionales, así como los propios de los días de ayuno.

1. Mahzorim de las Tres pascuas

Como ya dijimos antes, reúnen estos mahzorim las oraciones propias de las fiestas de Pésah, Sabu'ot y Sukot. No conocemos ningún mahzor de Tres pascuas con traducción íntegra del texto hebreo; pero sí es frecuente que incluyan en versión judeoespañola determinados pasajes, algunos de los cuales son comunes a la práctica totalidad de estos mahzorim, en tanto que otros sólo aparecen ocasionalmente. Los textos que pueden aparecer en lengua vernácula son la *Hagadá* de Pésah así como el libro de *Rut* y el poema denominado *Aẓharot* de Šelomó ibn Gabirol, propios de la fiesta de Sabu'ot. De todos ellos nos ocupamos luego; aquí nos limitamos a dejar constancia de los mahzorim que los incluyen.

Suelen incluir la versión de *Rut* los mahzorim que vieron la luz en las imprentas italianas de Venecia publicados por la Stamparia Bragadina (1758, 1792 y 1774) y por Yiṣḥac Foá (1805); y en Liorna bajo el título de *Séfer Mo'adé H'* en la imprenta de Šelomó Belforte (1844) y en la de Eliyahu Ben-Amożeg (1862 y 1903).

Como novedad encontramos que en el libro titulado *Corbán ḥaguigá* (Liorna, 1776), que editó Mošé Ḥay Melul con las oraciones de la ceremonia sinagogal de las *hoša'anot* propias de Sukot, figura una traducción parcial del texto hebreo; así se nos dice en la introducción (h. 3a):

> Y por mayor vantaje y beneficio de los ignorantes como yo, para que sepan lo que diċen, pují ['añadí'] el declaro de las palabras más dificultoṡas que hay en las hoša'anot, que su sod ['secreto'] es grande.

Curándose en salud de posibles errores añade (h. 92a):

> Y así te ruego, legtor sabio y discreto, en caśo que hallares en los ladinos de las palabras algún ladino que no te agrada, has de saber que todos traen su origẽn de nuestros sabios y nada hiċe de mi cabeza; y en algunos que hallí diversidad de pareceres puśe el que me pareció más a propóśito, y si yo como ignorante yero, tú como sabio lo coreġirás.

En los mahzorim de Tres pascuas de Salónica encontramos un repertorio más amplio de textos en lengua vernácula. El publicado en 1828 por Yiŝḥac Ŷaḥón contiene los tres textos que antes hemos señalado: *Hagadá*, *Rut* y *Aẓharot*, los cuales se convierten a partir de aquí en el *corpus* fijo de textos traducidos habituales en los mahzorim de Tres pascuas salonicenses.

Presentan alguna novedad los publicados por la asociación 'Eŝ haḤayim de Salónica desde 1876 en adelante: bajo el texto hebreo de la primera parte de la *Hagadá*, figura una recopilación de leyendas sobre la salida de los judíos de Egipto; y además se añaden la traducción del *Cantar de los cantares* y la de su targum arameo, así como la versión del targum correspondiente a la haftará del octavo día de la Pascua. De *Cantares* y de las haftarot hablaremos más adelante.

Y también difiere algo el *corpus* del mahzor de Tres pascuas que publicó la misma asociación 'Eŝ haḤayim esta vez en dos volúmenes, uno para Pésah y Sabu'ot y otro para Sukot (1894; reed. 1908), en el primero de los cuales figura la citada haftará de Pascua y alguna canción propia de la fiesta, y en el segundo (sólo en la 1ª edición) el

> Declaro muy hermośo de el gaón ['sabio'] el rab rabí Šim'ón bar Ŝémaḥ ... Durán enriba de ['sobre'] las hośa'anot y la raẓón de las hacafot ['procesiones'] que haċemos en estos 7 días de Sukot.

En cuanto a los mahzorim de Tres pascuas publicados en Viena, suelen atenerse al *corpus* arriba citado el de Yisrael B. Ḥayim impreso por A. Schmid (2ª ed. 1820 y 1836), y los numerosos editados desde 1867 a 1924 por J. Schlesinger. Como luego veremos, se incrementa el repertorio de textos poéticos en el mahzor de Reubén Baruj impreso por Adalberto de la Torre (1853), repertorio que aún se amplía en el que le publicó I. Knöpflemacher en 1860.

2. Mahzorim de los Días solemnes

El único oracional de los tradicionalmente llamados en judeoespañol «días temerośos» con traducción íntegra que conozco es el *Maḥẓor leYa-*

mim noraím (Budapest, 1905), editado por Ben-Ŝiyón Mošé Ḥayim 'Atías, del cual sólo he podido consultar el volumen de Ros hasaná. El texto vernáculo aparece en las páginas de la izquierda, enfrentado al texto hebreo, o en la parte inferior de las hojas.

Ya mencionamos arriba que lo más significativo de los mahzorim de los Días solemnes es la acumulación de piyutim, la mayor parte de los cuales se han traducido al judeoespañol; de ellos nos ocuparemos más adelante. Pero además de los textos poéticos, suelen incluir en traducción ciertos pasajes en prosa.

En los varios de Salónica publicados por la asociación 'Eŝ haḤayim a partir de 1876 (reimp. Tel-Aviv, 1863) se encuentran entre otras las oraciones del *Yehí raŝón* ('Sea la voluntad') de la *parnasá*, oración del 'arbit en la que se pide que no falten los medios de subsistencia, y el *Yehí raŝón* de la cena hogareña en que se bendicen una serie de verduras que es preceptivo consumir, así como el *Séder tašlij*, oración para la acción simbólica de arrojar los pecados al agua. Es este último texto el que figura en los mahzorim impresos en Jerusalén (1910-1911) por S. H. Zuckerman, pero con pie de imprenta de Salónica y con la introducción propia de los editados por la asociación 'Eŝ haḤayim.

Un repertorio similar figura en otros mahzorim salonicenses: el ordenado por Ya'acob 'Ayáš y Ḥanoj Pipano (1869); el propio de la sinagoga de los sefardíes italianos (1924), impreso por Acquaroni y Bejar; el de la sinagoga de los catalanes (1927), editado por David Sa'adi Saltiel con el nombre de *Tefilat Šemuel*, al cual, según palabras del introductor (p. 6), le había precedido una edición de 1875 llevada a cabo por Š. Gateño, que incluía la traducción de las palabras hebreas de difícil comprensión; el *Séder Roš hašaná* (1929) editado por 'Obadiá Ná'ar; los publicados en 1931 por la Estamparía Beżés; y el *Séder Roš hašaná latinocot šel bet raḇán* (ca. 1910).

De los muchos mahzorim de Ros hasaná publicados en Viena, pocos son los que incluyen traducciones de textos en prosa. Solamente en el *Tehilot Abraham* (1925) de Nisim Yosef 'Obadiá encontramos el *corpus* de los tres textos que hemos señalado como habitual de los mahzorim de Salónica, en donde aparece también como novedad la versión de las haftarot de los dos días de Ros hasaná. Por su parte, algunos de los textos en prosa traducidos por Reubén Baruj en su *Maḥżor leRoš hašaná* (1853) no son oraciones, como es el caso de la historia del martirio de rabí Amnón de Maguncia, que precede al texto del piyut *Untané tóquef* a él atribuido, la cual la repite también J. Schlesinger (1890). Como contrapartida,

desde la publicación del citado mahzor de Reubén Baruj se va incrementando el acervo de piyutim traducidos.

En cuanto a los mahzorim de Yom Kipur, ricos también en piyutim con traducción en judeoespañol, son como los anteriores parcos en cuanto a los textos en prosa que traducen.

En los de tradición salonicense volvemos a encontrar el *Yehí raŝón* de la parnasá, y también el *Séder 'abodá*, texto de origen misnaico que narra el ceremonial del sacrificio de Kipur en la liturgia del Templo de Jerusalén. Ambos pasajes figuran en el *Maḥżor leYom Kipur* de 1876 (reimp. Tel-Aviv, 1876), publicado por la ya citada asociación 'Eŝ haḤayim, así como en su paralelo impreso por S. H. Zuckerman (Jerusalén, 1914); y también en el editado por Baruj David Beżés (1908, 1914 y 1936). Se prescinde del *Yehí raŝón* en el mahzor propio de la sinagoga Italia, editado por Baruj ben Ya'acob y Ḥananel Ḥayim Ḥasid (1925).

En cuanto a los de la tradición de Viena, por más que pudiera esperarse otra cosa dada la afición de su editor a las traducciones, sólo tiene en judeoespañol las normas de la oración el publicado por Yisrael Bajar Ḥayim en 1836, quien se excusa diciendo (h. IIa-b):

> Y en verdad que tuve inteción de quitarlo en ladino, enpero espantándome que no vengo a escapar el treślado de el ladino y la demanda fue grande por este libro, me sonbaí en tal que tengan por horas éste en manos.

En el único que aparece alguna oración traducida es el *Tehilot Abraham* (1925), de N. Y. 'Obadiá, en el cual figuran una «oración por las almas en ġeneral», el *Yehí raŝón* de la parnasá, la haftará de saharit y la de minhá, o lo que es lo mismo el libro bíblico de *Jonás*.

Algunos de los otros mahzorim publicados en Viena incluyen pasajes en judeoespañol que no son oraciones. Así en el mahzor de 1811, figura un «Tá'am ['Razón'] del cantar en el bet-hakenéset ['la sinagoga']»; y en el editado por Reubén Baruj (2ª ed. 1860) aparece un fragmento del *Šébet Yehudá* de Šelomó ben Verga sobre la grandeza del ceremonial del Templo en los días solemnes de Ros hasaná y Kipur, y también un texto moral compuesto por Yiŝḥac Farḥí, opúsculo que reaparece en algunos de los mahzorim editados por J. Schlesinger (1881 y 1935).

En relación con los días de arrepentimiento de los que nos hemos ocupado hay que citar también un par de libros. El primero es el *Tefilat bet 'olamim* (Esmirna, 1865), con las oraciones que es costumbre decir

sobre las tumbas de los ŝaḍiquim ['justos'] cuando Ros hasaná cae en viernes. El otro es el *Séder Ticún ŝobabim* (Belgrado, 1840) de Ya'acob David Pardo sobre el que se arrepiente de haber cometido pecados deshonestos, el cual incluye también el *Séder hatarat nedarim*, sobre cómo deshacer un voto o un juramento, y el ya citado *Séder hataŝlij*. Se trata ésta de una edición bilingüe, con el hebreo en la parte de arriba de las páginas y el judeoespañol en la inferior.

3. Oracionales para los días de ayuno

En algún oracional propio de los días de ayuno encontramos ocasionalmente traducidas oraciones del sidur. Tal es el caso del *Séder Arbá' ta'aniyot* (Venecia, 1756), donde figuran las bendiciones de la mañana, la *Šemá'*, la *'Amidá* y otras varias oraciones. Pero la mayoría de ellos se limitan a recoger en ladino la haftará de Tis'á beab y algún piyut. De una y otros nos ocuparemos luego.

A título de curiosidad añadamos la *Traducción de la oración del ajuno de los temblores de tierra* (Pisa, 1746), en letras latinas, «que en ydioma hebraico compuso ... Jacob Coen; que en ladino espanol illustró el doctor Abraham de Bargas».

C. Pasajes y libros bíblicos con función litúrgica

Como ya hemos mencionado arriba, además del Pentateuco tienen uso litúrgico específico determinados textos y libros de la Biblia. Tal es el caso de los pasajes de Profetas anteriores y posteriores que constituyen las haftarot de la oración sabática y festiva, y también de *Salmos* y de los Cinco rollos, con uso litúrgico o paralitúrgico.

La especial importancia de estos textos ha propiciado su traducción a la lengua vernácula, y así circulan en judeoespañol más o menos calco que en muchas ocasiones constituyen ediciones independientes.

1. Haftarot

Conocemos versiones de seis haftarot: las de los dos días de Ros hasaná, que comprenden los versículos de *Samuel* I 1.1-2.10 y *Jeremías* 31.2-20, respectivamente; las de saharit y minhá de Yom Kipur con *Isaías*

57.14-58, y el libro entero de *Jonás* y *Miqueas* 7.18-20, respectivamente; la del octavo día de Pésah, comúnmente conocida por su inicio, *'Od hayom*, y que está formada por *Isaías* 10.32-12.6; la haftará formada por los versículos de *Isaías* 1.1-20, propia del denominado *Šaḇat Ejá* ('Sábado de *Lamentaciones*'), que es el que cae en los nueve días luctuosos que preceden a Tis'á beab; y la haftará del saharit de ese mismo día, con los versículos de *Jeremías* 8.13-9.23.

Algunas de estas haftarot nos han llegado en versión cuasi única o que podemos considerar única mientras no se demuestre lo contrario. Tal es el caso de las de Ros hasaná y la del saharit de Kipur, de las que sólo conozco la versión que apareció en el ya citado mahzor de Viena *Tehilot Abraham* (1925); y también la del Sabat Ejá, publicada por Salomón Proops en el *Séder Arbá' ta'aniyot* (Amsterdam, 1716). La haftará de *Jonás* figura además en el *Séder Quedušat hayom* (Esmirna, 1880).

Alguna otra ha sido varias veces publicada, como el *'Od hayom*, en la cual lo que se traduce no es el pasaje citado de *Isaías* sino el de su versión parafrástica del *Targum Yonatán* en arameo. Esta haftará, además de aparecer incluida en algunos de los mahzorim de Tres pascuas de Salónica ya citados, se publicó en el *Séfer Imré šéfer* (Salónica, 1792 y 1846, Esmirna, 1859) y en el *Tirgum Šir haširim* (Salónica, 1897). Pensamos que probablemente es esta misma haftará una de las dos que figuran en lengua vernácula en el *Séfer Haftarot veTargum* que vio la luz en Florencia 1749.

Sin embargo, la haftará que ha gozado de un mayor predicamento entre los sefardíes es la del saharit de Tis'á beab, la cual ha sido numerosas veces publicada. Coinciden en incluirla varios oracionales que vieron la luz en el occidente de Europa, como en los denominados *Séder Tefilot* de Venecia 1704 y *Tefilat yešarim* de Venecia 1775 y Amsterdam 1740 y 1779. Pero su lugar habitual es en los oracionales específicos para los días de ayuno. También en este caso lo que se traduce no es propiamente el texto bíblico de *Jeremías*, sino la versión parafrástica del *Targum Yonatán*, ampliada por el traductor sefardí con textos tomados del midrás.

La versión más antigua que conocemos es la que vio la luz en el *Séder Arbá' ta'aniyot* de Venecia 1590, y a partir de aquí y hasta finales del siglo XIX y aun del XX la encontramos en los libros de igual título difundidos por toda la diáspora sefardí. De occidente conocemos ediciones de Venecia (1614, 1638 y 1780), Amsterdam (1658 y 1688), Pisa (1781 y 1791-1792) y Liorna (1743, 1820, 1875 y 1893); y de los Balcanes mencionemos las de Constantinopla (1739), Salónica (1848 y 1859) y las numerosas de Viena desde 1843 a 1926 impresas por Schmid, Knöpfle-

macher y Schlesinger. En la mayoría de estas ediciones el texto judeo-español aparece intercalado tras cada párrafo hebreo.

Figura asimismo esta haftará en libros de otros títulos pero con igual finalidad: la de cumplir con la liturgia de los ayunos. Y así la encontramos en el *Séder Ḥamišá ta'aniyot* (Amsterdam, 1740) y en sus cuasi homónimos *Séder Ḥaméš ta'aniyot* publicados en Liorna por Eliyanu Ben-Amożeg y Šelomó Belforte (1860, 1871 y 1877). Aparece asimismo en otros varios libros publicados en Liorna, como *Bet ab* (1877), *Col H' teḥiná* (1875, 1893 y 1929) y *Séfer Alón bajut hašalem* (3ª ed. 1940), y en Budapest, como el *Dibré haŝomot veża'acatam* (1894). Y la recogen varios libritos de *quinot*, coplas endechísticas propias de la luctuosa conmemoración, como los publicados en Salónica 1797, 1858 y 1872.

El tan difundido texto nos ha llegado asimismo en algunas ediciones independientes, como los igualmente titulados *Haftará leTiš'á beab* de Esmirna 1886 y Jerusalén 1880.

2. Cinco rollos

Como ya advertíamos arriba, varios de los libros de los Cinco rollos tienen o bien función litúrgica, como *Ester* en el día de Purim, o paralitúrgica, siendo éste el caso de *Cantar de los cantares* en la fiesta de Pascua y de *Rut* en la de Sabu'ot. Es por tanto frecuente encontrar ediciones independientes de tales libros, desgajadas del conjunto bíblico al que pertenecen.

De la *Meguil·lat Ester* conozco sólo dos ediciones con traducción: la publicada en Viena hacia 1900 por J. Schlesinger y la compuesta en poesía por David Bajar Baruj (Salónica, s.a.).

Más numerosas son las traducciones que se han difundido del *Cantar de los cantares* y de su versión aramea del *Targum Yonatán*, desde la antigua ya citada de Salónica 1600, reeditada en el *Séfer Necudot hakésef* (Venecia, 1619). De las primeras en letras latinas mencionemos solamente la versión de Mosseh Lañado en su *Paraphrasis caldaica en los Cantares de Selomoh* (Amsterdam, 1664).

De los sefardíes occidentales conocemos siete ediciones de Venecia (1695-1805), y otras varias de Liorna (1797, 1860 y 1930) y Pisa (1822). En cuanto a los orientales, tenemos filiadas cinco ediciones de Salónica (1867-1897), la primera de ellas con traducción parcial del texto bíblico (12 primeros versículos), alguna probablemente de Constantinopla (1796), y una también parcial (11 primeros versículos) de Jerusalén (1891).

Ya hemos visto que el texto figuraba en el mahzor de Tres pascuas de Salónica 1876, y los «Cantares y Alavasiones ke dicho Chelomó el profeta» aparecen en letras latinas acompañando al texto de la *Hagadá* en los *Seder Agadat Lail Pessah* editados por J. Couenca (Salónica, 1936 y 1939). A todas estas ediciones con propósito litúrgico debemos añadir otra con intención estética, como es la versificada en coplas por Yosef Yiŝḥac Herera en su libro *Cantes muevos por las fiestas* (Salónica?, ca. 1890).

Más numerosas aún son la ediciones del libro de *Rut* al que ya nos hemos referido antes como propio de la liturgia de Sabu'ot. Segmentado en dos partes para cada uno de los dos días de la fiesta, aparece en mahzorim de Tres pascuas de Venecia, Liorna, Salónica y Viena, y como en el caso de *Cantares* va acompañado en ocasiones de la versión parafrástica del Targum.

El ladino de Rut figura además en ediciones independientes junto con otros textos propios de la misma fiesta, como son el largo poema denominado *Ažharot* de Šelomó ibn Gabirol y las coplas de Yehudá Cal'í, así como un poema hebreo de David Pardo que comienza «Yarad dodí leganó»; y también con otros textos que nada tienen que ver con Sabu'ot, como las coplas de *Šibḥé hatanaím*. De estas ediciones sueltas de *Rut* conocemos algunas de Italia, como *Ketubá leḥag hašabu'ot* (Venecia, 1753) y *Ažharot hacodeš leḥag haŠabu'ot* (Liorna, 1777); y otras de los Balcanes, como el *Séfer Rut tirgum ladino* (Salónica, 1924), y también los varios libritos titulados *Meguil·lat Rut* de los que conocemos dos de Constantinopla (1737 y ca. 1780), nueve de Salónica (1884-1932) y tres de Viena (1890, 1899 y 1909), así como el libro *Bikurim* de esta misma ciudad (1889).

3. Otros libros bíblicos

Uno de los libros bíblicos más veces publicado en versión judeoespañola es el de *Salmos*, a cuya importancia en la liturgia ya nos hemos referido.

Es éste el libro de la Biblia que nos ha llegado en versión más antigua, viendo la luz en Constantinopla 1540, con los textos enfrentados, el hebreo a la derecha de las hojas y su traducción a la izquierda. Ya antes hemos aludido también a la publicación independiente de *Salmos* según la versión de la Biblia de Asá en Salónica (1809 y 1819), siendo esta misma versión la del *Séfer Tehilim* (Viena, 1822), editado por Yisrael B. Ḥayim, y la recogida parcialmente (hasta el cap. 9.5) en *Tehilim bešalóš safot* (Jerusalén, ca. 1922).

El mismo Ḥayim había publicado años antes en hebreo un *Séfer Tehilim* (Viena, 1813), que sólo tiene en judeoespañol explicaciones y comentarios de contenido que preceden a cada capítulo.

A las ediciones mencionadas podemos añadir el *Séfer Tehilim en ladino* (Constantinopla, 1836) y el *Séfer Tehilim* (Salónica, 1930) con la traducción de Ḥananel Ḥayim Ḥasid, en donde además precede a cada capítulo un resumen del contenido y se traducen asimismo los «yehirasones» que suelen rezarse tras finalizar la lectura de los *Salmos* y alguna otra oración.

De los salmos 24, 81 y 130 nos ha llegado la traducción de Reubén Eliyahu Yisrael publicada en su libro *Traducción libre de las poeśías hebraicas de Roš hašaná y Kipur* (Esmirna, 1910). El autor nos dice al respecto (p. 57):

> Por que nuestros coreli̇gionarios laicos conozcan el contenido de estos 3 salmos que se diċen en R"h [Ros hasaná] y Yoh"k [Yom hakipurim], copiamos aquí sus traducción de nuestro ubraje *Traducción de Tehilim en judeoespañol*, que se topa por horas en manuscrito.

No tenemos noticia de que la aludida traducción de R. E. Yisrael llegara a ver la luz. Ni tampoco sé que se publicara el *Quinor David*, «traducción líḃera de los 150 salmos de *Tehilim*» que anuncia Jehuda Ṣ. I. Levy en su *Traduction libera* (Craiova, 1934, p. 147), en donde sí incluye el traductor la versión judeoespañola en letras latinas de numerosos salmos con función litúrgica.

A la relevante función de *Salmos* en la liturgia judía se sumó el apegamiento de los protestantes a este mismo libro, lo que propició que la Misión implantada en los Balcanes difundiera libritos con el texto bíblico, traducido en algunas de sus versiones a un judeoespañol muy españolizado y lejano ya de la castiza versión de Asá. El más antiguo que conocemos es el *Tehilim* o *Los Salmos* (Esmirna, 1853) al que siguieron el *Séfer Tehilim* (Constantinopla, 1873) y *El libro de los Salmos*, varias veces reeditado (Constantinopla, 1878, 1885, 1909 y 1922).

Por lo que se refiere a *Proverbios*, sabemos que Reubén Eliyahu Yisrael tenía ultimada una versión judeoespañola por lo que dice en el prefacio (p. [3]) de su edición de *Pirqué abot* (Esmirna, 1923):

> A los que quererían imitar esta buena obra por comemorar sus nombres o los nombres de sus queridos difuntos, les hago saber que tengo prontas en manuscrito las traducciones líḃeras de *Tehilim* [*Salmos*] y *Miślé* [*Proverbios*] que yo hiċe.

Pero no parece que su versión de *Proverbios* gozara de mejor suerte que la de *Salmos*, la cual sigue aún inédita 13 años después de su primer anuncio.

En 1922 llevó a cabo Abraham A. Cappon su traducción versificada de *Proverbios*, que vio la luz en letras latinas en el volumen primero de sus *Poesías* publicado en Viena. En el prólogo (p. IV) dice el autor:

> Es verdad, los proverbios de Salomó se hallan ya trasladados en la lengua castellana entre los 24 libros de la santa Biblia; pero aquel traslado deja mucho que desear, por su lenguaje incomprensible.

Pero tanto se apartó Cappon del incomprensible ladino que nos fuerza a no considerar su versificación como obra perteneciente a la literatura judeoespañola, ya que la obra está redactada en español de España sin ninguna de las características propias de la lengua sefardí.

Conocemos aún una traducción del libro de *Job* publicada en letras latinas en Liorna 1778 por Ya'acob Ḥay David Meldola, en donde se indica (h. 3b) que el texto aparece «en verso Ebraico y seguido el ladino según el rab Lombroso». Y también una versión de *Eclesiástico*, libro extracanónico para el judaísmo, la llevó a cabo Yisrael B. Ḥayim en su *Ḥojmat Yehošúa' ben Sirá* (Viena, 1818), a partir de la traducción hebrea de Y. L. Ben-Zeev.

Como no podía ser menos, la Misión protestante difundió desde antiguo en judeoespañol el Nuevo testamento, entero o en partes. De estas ediciones conocemos el *Firmamiento muevo de nuestro señor y reḥmidor el mašíaḥ* (Constantinopla, 1829), *El Nuevo testamento* (Constantinopla, 1877, 1894 y 1922), *Los cuatro Evanġelios y los Hechos de los apóstoles* (Londres, 1891), *Las cartas de Paul el apóstol a los romanos y a los 'heḇreos* (Constantinopla, 1876) y *Enǰemplos del Nuevo testamento* (Esmirna?, 1901).

D. Pirqué abot y Hagadá

Otros dos libros de importante función litúrgica son el tratadito misnaico *Pirqué abot* y la *Hagadá* de Pascua, los cuales han visto numerosas ediciones en judeoespañol.

1. Pirqué abot

Se trata de una recopilación de dichos y sentencias morales de sabios tanaítas y está estructurado en seis capítulos que se segmentan en perícо-

pas para su lectura sinagogal tras el musaf de los sábados que median entre Pésah y Sabu'ot.

Los *Pirqué abot* en lengua vernácula aparecieron en oracionales de diario, pero también en ediciones independientes, acompañados en ocasiones del *Cantar de los cantares* o de *Rut*.

Las versiones judeoespañolas del libro han sido recientemente estudiadas por O. Schwarzwald, en cuyas palabras nos basamos de forma general para su caracterización.

Ha manejado dicha autora un *corpus* de cerca de 40 ediciones, desde la incluida en el sidur de Ferrara 1552 hasta la publicada en Tel Aviv 1959 que reproduce la anterior de Viena 1897. Se pueden distinguir dos grandes familias, según vieran la luz en occidente o en oriente. Entre las primeras se cuentan siete ediciones de Venecia (1601-1780), dos de ellas en caracteres latinos (1651 y 1706); nueve de Amsterdam (1612-1867) todas ellas latinadas; una de Londres (1731) también en caracteres latinos; dos de Florencia (1736 y 1749), la primera de ellas latinada; una de Pisa (1822), y ocho de Liorna (1856-1947).

A la familia oriental pertenecen 11 ediciones de Salónica (1800-1928), cuatro de Viena (1815-1897), dos de Belgrado (1858 y 1906), una de Jerusalén (1901) y una moderna de Constantinopla (1954), editada por Nisim Behar.

A este conjunto manejado por O. Schwarzwald podemos añadir una edición más a la familia occidental, la de Florencia 1715 en letras latinas, y otras seis a la familia oriental: las que vieron la luz en Constantinopla 1769; Salónica 1758, 1844, 1858 y 1930, esta última paralela a la de 1928 impresa en la imprenta Beżés; y Viena 1924.

Caracteriza O. Schwarzwald las dos familias poniendo de relieve entre otras cosas la tendencia de las versiones occidentales a eliminar hebraísmos y a usar un léxico más españolizado, frente a la lengua arcaizante de las versiones orientales. Esta tendencia queda explicada en los *Pirqué abot* de Venecia 1696, donde se dice:

> Y agora mudí algunos ladinos más ordinarios y muchas palabras que están en lš"h ['hebreo'] los puśe en ladino.

La tendencia a la españolización se explica por tratarse estas versiones occidentales de obra de conversos emigrados de España y Portugal y vueltos al judaísmo desde mediados del siglo XVI en adelante, frente a los judíos que iniciaron su salida de la Península en épocas muy anteriores, cuyos hitos serían 1391, 1492 y 1497, fecha ésta de su expulsión de Por-

tugal, y cuya lengua, desarraigada de la peninsular, se había ido desarrollando por caminos diferentes.

Dentro de cada uno de los dos grandes bloques descritos, establece nuestra autora toda una red de familias locales, de la cual sólo mencionaremos las más relevantes.

En la familia occidental parecen conformarse dos bloques, uno de los cuales estaría encabezado por la versión de Ferrara, en letras latinas, a la que siguen la de Amsterdam 1612 y las demás publicadas en esta misma ciudad entre 1644-1683 y 1687, de las que a su vez derivan las de Londres 1731 y Florencia 1736. Dependen también de Ferrara o de Amsterdam 1612 las dos versiones latinadas de Venecia 1651 y 1706, en tanto que las otras cuatro venecianas en caracteres hebreos parecen derivar de la edición que sería cabeza del segundo bloque, la de Venecia 1601, que es la más antigua en letras hebreas que conocemos.

En cuanto al mundo de oriente, la edición de Viena 1815 influye en las dos ediciones de Belgrado, las cuales presentan, sin embargo, la singularidad de incluir en el capítulo sexto de los *Pirqué* un comentario de David Pardo; y las de Salónica 1800 y 1846 informan las posteriores que vieron la luz en esa ciudad. Ignoro dónde habría que situar las ediciones arriba aludidas no tenidas en cuenta por O. Schwarzwald.

Según sus palabras, nunca se da la absoluta igualdad entre las versiones, ya que son frecuentes los arreglos y a veces las variaciones libres, pero el parecido sistemático entre grupos de ediciones testimonian su interdependencia. Por otra parte, contemplado el material en todo su conjunto se pone de manifiesto que las diferencias entre las dos grandes familias de versiones no son en modo alguno fundamentales, concluyendo nuestra autora que tal proximidad puede venir dada por tres factores: 1) la procedencia de todas las versiones de una fuente común, 2) el desarrollo independiente con interinfluencias y 3) el desarrollo completamente autónomo en donde las elecciones léxicas proceden de un fondo lingüístico común a todos los traductores.

De estos son escasos los filiados. Descartando a Menasseh ben Israel, cuya versión en el *Maḥẓor de las oraciones del año* (Amsterdam, 1650) es autónoma y diferente de todas las castizas, el único nombre que nos ha llegado expresamente mentado como traductor es el de Mosseh Belmonte, autor de la versión publicada en la *Paraphrasis caldaica en los Cantares de Selomoh* (Amsterdam, 1683), la cual retocada por Josseph Franco Serrano en el *Šir haširim* (Amsterdam, 1683) se convierte en la madre de todas las ediciones de Amsterdam que después vieron la luz.

A la existencia de uno o varios prototipos preexílicos parecen aludir las palabras del editor del sidur de Ferrara 1552:

> Libro de Oraciones de todo el año traduzido del Hebrayco de verbo a verbo de antiguos exemplares.

La frase está dicha en relación al sidur entero y no podemos saber en qué medida afecta a los *Pirqué abot*. Pero lo cierto es que hasta ahora no nos ha llegado ningún manuscrito con una versión romance de los *Pirqué* anterior a la expulsión. Y si lo hubiera habido, su reconstrucción sería del todo imposible dado el desarrollo interno de las traducciones desde la Edad Media en adelante y en ámbitos geográficos distintos, en las que los traductores y manipuladores han ido retocando y arreglando el texto para embellecerlo y hacerlo más comprensible a tenor de sus gustos personales y de los cambios léxicos del judeoespañol.

Resalta O. Schwarzwald la existencia de ediciones puente, como son entre otras las de Venecia 1601 y Jerusalén 1901. La veneciana parece situarse en un punto intermedio entre la tradición oriental y la occidental, acercándose a la primera en el abundante léxico hebreo que no traduce, en tanto que en el sistema de traducción a veces se aproxima a la familia de oriente y a veces a la de occidente, estando más próxima a esta última en su sistema gráfico. En cuanto a la versión de Jerusalén 1901 parece conjugar elementos de las versiones de Salónica con las de Viena y Belgrado. Concluye, pues, O. Schwarzwald que no debió ser fenómeno inusitado la existencia de interinfluencias de las varias tradiciones, así como versiones que emigraron de unos lugares a otros.

El arcaísmo léxico de los textos de la tradición de oriente se hizo cada vez más gravoso con el paso del tiempo y algunos editores buscaron formas de obviarlo. Tal es el caso de las versiones gemelas publicadas en el *Séder Pirqué abot* de Salónica 1928 y 1930 en donde se dice (p. 2):

> Un momento habíamos pensado de dar al ladino un aire moderno; ma viendo que esto no serviría que a bożear ['estropear'] el ansamble del viejo ladino que data de muchos cienes de años, mos limitimos a trocar solamente los viejos vierbos que devinieron hoy inentendibles para muchos, dando miśmo, ahí ande no venía a trocarlos a cavśa del cante, notas abaǰo de la hoja.

El respeto al antiguo texto, que frenó los deseos de actualización de los editores salonicenses, lo habían ya perdido para estas fechas algunos otros traductores de la misma y otras ciudades.

En 1915 dio a luz Daniel Šelomó Ŝiyón sus *Pirqué abot* (Salónica, 1915) a partir de una traducción francesa, y en 1924 aparecieron en Viena y en Esmirna, respectivamente, las versiones de Nisim Yosef 'Obadiá en su *Siḍur Tefilat 'Imanuel* y de Reubén Eliyahu Yisrael en *Pirqué abot con traducción líḇera en judeoespañol*. El primero justificaba así su traducción (p. 476):

> Nuestros sabios nos recomendaron de leer un pérec ['capítulo'] de Maséjet ['Tratado de'] Abot cada šaḇat ['sábado'] entre Pésaḥ a Šabu'ot, siendo contienen consejos de grande valor y rinden al hombre horoso que sabe aplicarlos a la vida. Este uso tradicionel se conservó fin hoy en todos los centros de las comunidades sefaradiyot ['sefardíes'], sólo se remarca con gran regreto ['pena'] en los últimos tiempos que diminúa el número de los leedores ... Las traducciones incomprendibles que egsitan, no pudiendo atirar la atanción de nuestra juventud, me permití de añadir en este libro de oraciones una traducción moderna por darle la ocasión, siendo ignora nuestra lingua santa, de enviciarse de este pequeño buqueto ['ramillete'] de rosas que nos hiċieron nuestros sabios a la ocasión de Šabu'ot.

Y en la misma idea abunda R. E. Yisrael (pp. [2-3]):

> En todas las comunidades judías de sefaradim ['sefardíes'] se uso a meldar ['leer'] estos *Pirqué abot* en los šaḇatot ['sábados'] de entre Pésaḥ a Šabu'ot ... en cantándolos con sus melodía particulara impresionante con la traducción judeoespañol ya conocida a todos. Ma ['Pero'] esta traducción siendo literala haċe perder su valor moral, según es la natura de cualunque traducción hecha literalmente. Y sí como las frases de este tratado son dichas en términos preĉisos y cortos, el menester de una traducción líḇera que hiċiera su buen efecto al auditorio laico se haćía sentir. Es esta lacuna que venimos de henchir con nuestra traducción.

Para acabar con el tratadito misnaico debemos aún mencionar el *Tresoro del judaísmo* o *Milé deabot* de Ḥayim Yiŝḥac Šakí, que contiene la explicación y comentario de los *Pirqué abot*, amén de un «resumido de la historia del judaísmo, biografía de los sabios del *Mišná* ..., los doberes del judaísmo». La obra estaba planificada en tres volúmenes de los cuales salieron a la luz sólo los dos primeros en 1907-1908 (Cairo [Jerusalén]). Ignoro la relación que pueda haber entre el libro de Šakí y el antiguo *Milé deabot* en hebreo (Constantinopla, 1588 y Venecia, 1605).

En su introducción comenta Šakí (h. [2]b) los propósitos moralizadores de su comentario y su propósito de rejudaizar a la juventud:

> Hoy deṡdichoṡamente munchos de nuestros hijos, de nuestros mancebos y miṡmo los más aedados abandonaron caṡi cumplidamente la lectura de coṡas ĵudías. Nuestras santas escrituras, nuestros libros de moral y de instrucción religioṡa fueron deǰados de una parte y remplazados por libros de romanzos de poca moralitá y de historias de poca valor, lectura que no haće que deṡviar los corazones de los lectores de los buenos sentimientos y los arastra a deṡeos deṡmeṡurados y luxos vanitoṡos y a malos y deṡhonestos pensamientos, como diće el proverbio: «Dime lo que meldas, te diré lo que pensas».

Ante la avalancha de publicaciones de literatura «a la moderna» de la que nos ocuparemos en otro capítulo, los *Pirqué abot* parecen haber pasado al olvido (p. 5):

> Por tanto, debemos de atorgar con grande regreto que en nuestra época y particularmente por nuestras partes [es decir, en las tierras del Imperio turco], este libro tan útil y precioṡo es olvidado caṡi cumplidamente de entre el pueblo.

Entre los factores causantes de tal olvido se enumeran también el enfriamiento del espíritu religioso, el desconocimiento del hebreo y los trajines de la vida moderna (*ibid.*):

> De una parte, aquea callentor que había en tiempo entre la población de recoǧersen en las quehilot ['sinagogas'] en los šaḇatot ['sábados'] y mo'adim ['festivos'] por sentir la lectura de este moral y el sermón (darúš) de algún predicador (daršán) que no mancaba de hablar de semejantes doctrinas de moral hoy está muy floǰo. Cuanto a la lectura de cada uno particular, esto también devino inpracticable, por raẓón que todos los comentarios de este libro son escritos en lingua 'hebraica ... Sea por esto por lo que no pueden entenderlo, sea por cavṡa de sus munchas ocupaciones, no lo tocan el libro en la mano; y este tratado tan interesante y tanto popular que era en tiempo, resta guadrado en las biḇliotecas sin que ninguno de la clasa mediana de la población pueda retirar de él ningún profito.

Aunque no contiene la traducción de *Pirqué abot*, conviene mencionar aquí el amplio comentario al tratado misnaico que aparece en el *Me'am lo'ez* a *Levítico* de Y. Magriso, del que nos ocuparemos en el capítulo siguiente.

2. Hagadá de Pascua

En cuanto a la *Hagadá*, se trata de un texto propio de la liturgia hogareña para ser leído en familia en las dos primeras noches de la fiesta, en cumplimiento del mandato de *Éxodo* 13.8: «En aquel día se lo explicarás a tu hijo», refiriéndose a cuanto hizo Dios por Israel para sacarlo de Egipto.

La *Hagadá* no puede ser considerada como una composición literaria, sino que es más bien una colección de pasajes bíblicos, misnaicos y midrásicos a los que se han sumado himnos y cánticos de composición medieval y fórmulas rituales de bendición.

Se trata sin duda del libro más popular de toda la liturgia hebrea. Parece que fue compilado por los gaones en el siglo VII u VIII, siendo la versión más antigua que se conoce la integrada en el sidur de Sa'adiá Gaon (siglo X). Otras versiones antiguas son las del *Maḥzor Vitry* (siglo XI) y la del *Mišné Torá* de Maimónides (siglo XII). La primera edición en hebreo como texto independiente vio la luz en Guadalajara hacia 1482 y desde entonces hasta hoy se cuentan en más de 3.000 sus ediciones.

El mandato de contarle a los hijos el relato de la salida de Egipto, extensivo a las mujeres de la casa que no tienen por qué saber hebreo, ha propiciado el desarrollo de versiones vernáculas del texto de la *Hagadá*, las cuales se leen la segunda noche de la fiesta.

Claro está que entre esas versiones no podían faltar las sefardíes, desde la versión en letras latinas incluida en el sidur de Ferrara 1552, y la primera aljamiada que vio la luz de forma independiente en el *Séder Haggadá šel Pésaḥ* de Venecia 1609, hasta nuestros días, como, por ejemplo, la *Haggadá šel Pésaḥ*, editada por Meír Matzliah Melamed que apareció en Miami 1981. Muchas de estas versiones se publicaron en oracionales, pero la mayoría vieron la luz en ediciones independientes, y para su estudio hay que tener en cuenta los interesantes datos reunidos por H. V. Sephiha (*Ladino*).

De los sefardíes occidentales conocemos además de las citadas de Ferrara y Venecia otras muchas, algunas de ellas en letras latinas. Sobrepasan la decena las que aparecieron en Venecia en los siglos XVII (1620-1695), XVIII (1716-1768) y XIX (1800 y 1806), bajo el título que será el

más veces repetido de *Séder Haggadá šel Pésaḥ* e impresas por las Stamparia Bragadina y Vendramina, así como por Gad Foá y otros impresores. Menos de cinco se publicaron en Amsterdam (1622-1728), algunas de forma independiente impresas por David Abenatar e Isaac Jeuda Leao bajo títulos como *Horden de Pesah* y *Horden de Noche 14 Nissan*, y también aparece incluida en el sidur de S. Proops. Cerca de la veintena corresponden a las prensas de Liorna de los siglos XVIII (1794-1799), XIX (1807-1892) y XX (1904-1932), publicadas por Šemuel Sa'adón, Ya'acob y Mošé Tubiana, Šelomó Belforte, Eliyahu Ben-Amożeg, Yisrael Costa y otros, generalmente en edición independiente denominadas en su mayoría *Séder Haggadá šel Pésaḥ*, siendo la excepción la titulada *Séfer Hamón ḥogueg* de 1794. Sólo conozco dos ediciones de Pisa (1801 y 1806) bajo la titulación que hemos señalado como más frecuente, la segunda impresa por Šelomó Moljo.

En cuanto a los sefardíes orientales, sobrepasan la veintena las ediciones que nos han llegado de Salónica, aparecidas en el siglo XIX (1821-1895) y en el XX (1905-1970). Dos de ellas vieron la luz en los mahzorim de Tres pascuas publicados en 1828 y 1876, en este último en versión parcial; pero mayoritariamente aparecieron de forma independiente, alguna vez bajo la denominación de *Haggadá šel Pésaḥ* (1872), pero generalmente tituladas *Lel šimurim* (1821-1846) y alguna vez (*Séder*) *Haggadat lel Pésaḥ* y *Agadat lail Pessah* (1895-1970). Los impresores son Beŝalel Haleví Aškenażí y Sa'adi Haleví Aškenażí, Yosef Moljo, Šabetay Alaluf y las imprentas Beżés y Brodo, a las que debemos sumar las publicadas por la sociedad 'Eŝ haḤayim entre 1895 y 1915, las dos impresas por Joseph Couenca en 1936 y 1939 en caracteres latinos, y la moderna de 1970 de B. Schiby. Como dato curioso digamos que en la publicada por la imprenta Beżés en 1929 se indica que el texto está en un «ladino prático y moderno».

Destaca de todas las ediciones mencionadas el librito titulado *La fiesta de Pésaḥ y la Haggadá* (1915), en donde el texto hagádico aparece acompañado de una serie de pasajes relativos a la fiesta, entre los cuales figura un articulito de Mercado Y. Cobo sobre «Los papas y la 'alilá de la sangre», es decir, la acusación de crimen ritual, y un poema de Yosef 'Użiel.

De Constantinopla nos han llegado una decena de ediciones, sólo una del siglo XIX (1823) y otras varias del siglo XX (1920-1962), un buen número de las cuales aparecieron en letras latinas denominadas *Agada de* (o *šel*) *Pesah* y editadas por David Mechoulam, Rafael Alkabez, Eliyá Gayus, Nisim Behar, Ṣelomo Alkaher y Yishak Bueno.

Más numerosas son las ediciones de Viena, que superan las 25. Tres aparecieron en oracionales de diario, como los *Séder Tefilat haḥodeš* de 1891, 1909 y 1922, y otras en los varios mahzorim de Tres pascuas editados por Yisrael B. Ḥayim (1836), Reubén Baruj (1853) y otros (1884-1924). Las restantes vieron la luz en ediciones independientes publicadas por Adalberto de la Torre, Israel Knöpflmacher y J. Schlesinger con algunos de los títulos que hemos visto en ediciones de Salónica, como *Séder Haġadat lel Pésaḥ* (1884), *Séder Haġadá lelel šimurim* (1891) y *Lel šimurim* (1901), o el habitual de (*Séder*) *Haġadá šel Pésaḥ* (1852-1900).

Aún tenemos noticia de ediciones de la *Haġadá* que vieron la luz en otras ciudades de centroeuropa y los Balcanes, como en Belgrado, titulada *Séder šel Haġadá* (1842), con un comentario de David Alcal'ay; Budapest (1894, 1899 y 1900), tituladas como las de Salónica y Viena *Lel šimurim*, y también *Haġadá šel Pésaḥ*; Esmirna, bajo el nombre de *Haġadá Or hemošebotam* (1899); y Sofía (1927 y 1928), en letras cirílicas.

Se han traducido asimismo al judeoespañol algunos comentarios rabínicos de la *Hagadá*. Uno de ellos es el *Żébaḥ Pésaḥ* (Esmirna, 1859 y 1864), «que uśan Yisrael ... de meldarlo ['leerlo'] en 'e"P ['la tarde de Pascua'], después de minḥá», el cual quizá debamos indentificar con el de igual título compuesto por el rabino español Yiŝḥac Abravanel, que vio la luz por primera vez en hebreo en Constantinopla 1505-1506 y más tarde en Venecia 1545; el libro parece completarse (o al menos así me ha llegado en el ejemplar que manejo) con un apartado denominado *Maŝá ḥayim*, de Ḥ. Palachi, con narraciones y consideraciones sobre la acusación de crimen ritual. Otro comentario es el *Séfer Col haḥayim* (Salónica, 1857), traducido por Ḥayim Abraham 'Użiel, «acoġido de los libros afamados de los señores ḥajamim», que contiene además algunas narraciones legendarias.

Y tampoco la Misión protestante perdió la ocasión de poner su granito de arena en materias relacionadas con la Pascua judía, publicando el libro *Corbán Pésaḥ* (Esmirna?, 1901), sobre «qué es el verdadero Pésaḥ y en qué modo debemos de haćer la fiesta de Pésaḥ».

Un libro tan difundido como la *Hagadá*, cuyo texto o al menos muchos de sus pasajes conoce de memoria todo judío, ya que desde su tierna infancia lo repite todos los años, no es de extrañar que haya dado lugar a parodias textuales, generalmente de contenido burlesco.

Conocemos varias de ellas, siendo la más antigua la *Haġadá šel Purim* (Jerusalén, 1894), de Ben-Ŝiyón Taragán. Le siguen en el tiempo *Un remorzo por la Haġadá de ḥag haPésaḥ* (Salónica, 1915), de Ya'acob Yoná, y la *Haġadá de la guerra ĝeneral* (Constantinopla, ca. 1918), parodia de los

acontecimientos de la primera guerra mundial, compuesta por Eliyá R. Carmona. La última de la que tenemos noticia es la *Hagadá por los guebirim nuevos* (Esmirna, 1920), de Alexander Ben-Guiat.

III. Poesía litúrgica

Ya dijimos antes que entre los diferentes textos que conforman los oracionales, sobre todo los de los días festivos y solemnes, figuran un buen número de poemas de contenido religioso. Algunos de estos piyutim son antiguos y otros más modernos, medievales y aun posteriores, que han pasado a integrarse plenamente en la liturgia sin que nadie –me refiero a los fieles que asisten a la sinagoga– sepa o le importe cuál fuera su fecha de incorporación al oracional.

De estos textos, no todos tienen una estructura claramente poética, sino que en ocasiones se trata de letanías o de frases sin medida ni rima, según el estilo clásico del antiguo piyut hebreo. Sin embargo, sea cual sea su estructura, todos ellos entran en la categoría de piyut y con tal nombre aparecen denominados en los oracionales.

Como característica común digamos que son textos para ser cantados con melodías características que pueden variar de unas comunidades a otras. En esta realización cantada, los fieles entonan a veces el texto entero y en otras ocasiones solamente el estribillo o determinadas frases o palabras de las letanías, a guisa de repetición o coda tras el oficiante.

La mayoría de los piyutim del oracional hebreo propio del rito sefardí se han traducido al judeoespañol, resultando estos *contrafacta* más o menos poéticos y más o menos fieles al original. Podemos establecer el *corpus* de piyutim que circulan en judeoespañol en más de 80 textos, algunos de ellos en versión única y otros abundantemente repetidos, no siendo fenómeno infrecuente el encontrar diversas traducciones de un mismo piyut.

En ocasiones conocemos los nombres de los traductores, pero la mayoría de las veces las versiones nos han llegado anónimas, sobre todo en el caso de las difundidas antes de nuestro siglo.

Como ya hemos dicho, de entre los diversos oracionales destacan por su mayor acumulación de textos poéticos los dedicados a los días festivos, sobre todo los de los Días solemnes. Y es especialmente en los de la tradición de Viena a partir de los mahzorim de Tres pascuas y aún más en los de Ros hasaná y Kipur editados por Reubén Baruj (1853), en donde se va dejando entrar versiones de textos poéticos, que llegan a ser numerosos en algunas ediciones de J. Schlesinger, como las de 1867, 1885, 1890 y

otras, y sobre todo en el *Tehilot Abraham* (Viena, 1925), editado por Nisim Yosef 'Obadiá.

El que parece ser el impulsor de la entrada de textos poéticos en estos oracionales, Reubén Baruj, explica en su *Maḥżor leRoš hašaná* (Viena, 1853) las razones de tales adiciones (Intr., h. IIIb):

> Treśladí por preba unas cuantas cośas por ver si tal se desperta el deśeo en corazón de el que non bien entiende los piyutim, kefí ['según'] haćen los aškenażim.

La misma frase la repite Baruj con mínimas variantes en su *Maḥżor leŠalôš regalim* (Viena, 1860, Intr., h. IVb):

> Treśladí por preba unas cuantas cośas por ver si tal se despertará el deśeo en corazón de el que non bien entiende los piyutim, en demás el *Kéter maljut* [de Šelomó ibn Gabirol].

Su propósito de aumentar el *corpus* de textos poéticos traducidos lo continúa N. Y. 'Obadiá, quien en su *Tehilot Abraham* de Roš hašaná afirma igualmente (p. III):

> No hay ningún dubdo que la falta de devoción en el servicio religioso es ... debido a la mancanza de pueder entender el senso de las oraciones ... y es una grande lástima que semejantes oraciones y poeśías ... sean ignoradas ... Por tanto me esforcí ... de treśladar una parte.

A. Compilaciones de piyutim

Además de los muchos piyutim traducidos que figuran en los mahzorim de Tres pascuas y sobre todo en los de los Días solemnes, la mayoría de estos últimos se publicaron también recogidos en ediciones independientes, sin duda para facilitar su lectura extralitúrgica en los días penitenciales que preceden a Ros hasaná y en los solemnes que median entre esta fecha y Kipur.

De estas compilaciones, la más antigua es el *Séfer Širá ḥadašá* (Esmirna, 1861) de Šemuel Tarica, con una docena de textos, la mayoría de coplas, pero también algún piyut. Unos 15 años después apareció el *Séfer ḥajna'at haleb* (3ª ed. Salónica, 1875) con 24 textos, la mayoría de ellos piyúticos. Son varios los libritos de selihot que aparecieron en Viena

desde 1865 a 1923, con más de 25 piyutim traducidos. Más reducido es el *corpus* del *Séfer Pitḥé tešubá* (Viena, 1888), editado por Ḥiżkiyá Šem-Tob Cordón, con dos piyutim de Ros hasaná.

En 1910 publicó en Esmirna Reubén Eliyahu Yisrael su *Traducción libre de las poeśías hebraicas de Roš hašaná y Kipur*, que para muchas comunidades se convirtió en la compilación canónica, desplazando versiones anteriores. En él se incluye la traducción de 29 piyutim, distribuidos en selihot y poemas para los Días solemnes.

El traductor nos explica el motivo que le impulsa a poner en lengua vernácula estos textos (Intr., pp. III-IV):

> Munchos miembros de la comunidad israelita de Craiova, donde yo so sus oficiante, se queẏaron munchas veċes, y con raẓón, por lo que nuestras oraciones son dichas en lingua hebrea, lingua que ellos ignoran cumplidamente. «Las oraciones de los días santos», diċen ellos con regreto, «no nos haċen ninguna impresión; al contrario, ellas nos haċen anoyar ['aburren'] deśgraciadamente porque somos obligados de pasar munchas horas en el Templo a cantar y a meldar en una lingua que nos es enteramente desconocida».

Se preocupó R. E. Yisrael de que sus textos pudieran ser cantados con las mismas melodías que sus originales hebreos, y a tal efecto advierte:

> Yo me aderezo ['dirijo'] particularmente a mis colegas los Se.s ḥażanim ['cantores'] y les suplico de seer bien atantivos en cantando estos piyutim en nuestro idioma español ... Yo me di grande pena en haċiendo esta traducción a aplicar el cante de uśo onde noṡotros en los ẏierbos; el resto incumbe a los Se.s ḥażanim de haċer un chico esforzo de sus parte con prepararsen de antes en haċiendo unas cuantas repeticiones.

El meticuloso Yisrael completó su libro incluyendo al final (pp. 60-62) una especie de glosario con la «explicación de algunos ẏierbos, por aquellos que no los entienden».

En 1921 se reeditaron seis de los textos de Yisrael en *Parte de los cantes de Roš hašaná*, y hacia 1922 apareció también en Esmirna un *Suplemento a la Traducción libre*. La primera obra más el suplemento cuajó definitivamente en su *Traducción libre de 35 poeśías hebraicas de Roš hašaná, Kipur y Selihot* (Esmirna, 1922 y 1924, y Liorna 1931), con el *corpus* inicial notablemente ampliado, sobre todo en el apartado de selihot.

El libro de R. E. Yisrael fue «traducido del hebreo», es decir, transcrito a caracteres latinos, por Salvador Tarica, quien lo publicó en Buenos Aires 1937. El transcriptor nos declara en su prólogo las manipulaciones a las que ha sometido el texto (p. 5):

> Salvo contados vocablos de origen francés e italiano que he debido sustituir ... a fin de que su fonética no resultara chocante a nuestros hijos argentinos, todas las palabras ... son originales de su autor.

Expresa también Tarica algunos recelos, más bien justificados, en cuanto a la *libertad* de la traducción de R. E. Yisrael:

> El estilo de la traducción, comparado con el original hebreo, no admite ningún paralelo. Apenas alguno que otro verso aislado.

Tras la obra que hemos comentado aparecieron otras varias compilaciones que utilizan en buena parte los materiales de Yisrael. Así sucede en *Los piyutim de los días temerośos* (Constantinopla, 1928), publicado por el librero Binyamín Refael Ben-Yosef, con 36 piyutim, en donde también aparecen varios poemas traducidos por otros cuatro autores: Y. A. Nabón, Yehudá Gaḇay, Eliyá Rodric y Yiŝḥac Algaẓi.

De uno y otro toma Eliyá R. Carmona al publicar sus *Poeśías religiośas de las santas fiestas* (Constantinopla, 1930), con más de cuarenta textos, en donde figuran además como traductores León Gaḇay y Ḥayim Yerušalmí.

La más moderna de estas compilaciones, con 21 poemas, es la publicada en letras latinas por Nisim Behar Avraam en su *Piyutim de seliḥot, Roš hašaná y Kipur* (Constantinopla, 1947), en donde el traductor se excusa diciendo (Intr., p. 2):

> Me esforcí a no abuśar en las traducciones y no trocar las veras significaciones de los vierbos hebraicos, y por esto puede ser no pude dar un reśultado muy famośo.

A todas ellas debemos añadir la que nos ha llegado sin data, publicada en Sofía bajo el título de *Tefilot ufiyutim leRoš hašaná ulYom haKipurim*, con siete poemas traducidos, uno de ellos por Abraham Ḥażán. Y numerosos son los que en letras latinas figuran en la ya citada obra de compendio de oraciones *Traduction libera* (Craiova, 1934), de Jehuda Ṣabetay Iṭhac Levy.

B. Piyutim de autores hispanohebreos y sefardíes

De todo el abundante material de poesía litúrgica traducido al judeoespañol que se encuentra disperso en sidurim y mahzorim y también reunido en las compilaciones citadas, vamos a referirnos solamente a unos cuantos poemas que nos parecen de especial interés por haberlos compuesto poetas de la España medieval o por haber gozado de una especial difusión.

El oracional hebreo sefardí ha dado cabida en su seno a poemas litúrgicos de Yehudá Haleví, Šelomó ibn Gabirol, Mošé ibn 'Ezrá, Abraham ibn 'Ezrá y otros, y la mayoría de estos textos se han vertido a la lengua sefardí, en judeoespañol más o menos calco.

Del primero conocemos versiones de su famoso *Mi Kamoja*, que se recita el sábado anterior a la fiesta de Purim. La versión más antigua quizá sea la que figura en el *Bet tefilá* de A. Asá (Constantinopla, 1739); otras son la del *Séder tefilá kol pe* (Viena, 1891) y la que traducida por R. E. Yisrael se publicó de modo independiente en el librito *Mi kamoja veenkamoja* (Esmirna, ca. 1922).

Las *Aẓharot* de Yehudá Haleví para el denominado *Šaḇat haġadol* ('Sábado grande') anterior a Pascua, que empiezan «Hicabeŝú vešim'ú», las tradujo Reubén Baruj en su *Maḥẓor leŠaloš regalim* (Viena, 1853). Integrados en los libros de selihot de Viena y en alguna compilación encontramos otros dos poemas de Yehudá Haleví: *Yeŝav haEl* y *Yašén al teradem*. Y aún sabemos de otros cinco –*Yah Šimjá aromimjá, H' yom lejá e'eroj teḥiná, Yedé rašim, Yah šemá' ebioneja* y *Ereŝ hitmotetá vehitporerá*– que figuran, los tres primeros en los mahzorim de Ros hasaná de Budapest y Viena, y los dos últimos en los de Kipur de Viena.

De Šelomó ibn Gabirol mencionemos en primer lugar su *Kéter maljut* «que uŝan a deċirlo en esclareciendo la mañana» de Yom Kipur, el cual apareció como edición independiente en el *Séder Kéter maljut* (Constantinopla, ca. 1752-1754) y también incluido en varios mahzorim de Kipur de Salónica y Viena, y en el de Tres pascuas de Reubén Baruj (Viena, 1860). En traducción libre de Yiŝḥac Algaži figura en el libro de piyutim de Constantinopla 1829.

Ya hemos mencionado que las *Aẓharot* de Ibn Gabirol que empiezan «Šemor libí ma'ané», propias de la liturgia de Sabu'ot, aparecen en numerosos mahzorim de Tres pascuas de Salónica y Viena, así como acompañando ediciones independientes del libro de *Rut* y en otros libritos dedicados a dicha festividad, como el *Séder de Ketuḇat haTorá* (Jerusalén, 1898), etc.

La versión más antigua que se nos conserva es la integrada en *Ketubá leḥag haŠabu'ot* (Venecia, 1753), en donde se dice:

> 'Dado que nos vino a nuestras manos un libro impreso en Salónica hace un siglo en el que vimos las *Aẓharot* ... en judeoespañol, se nos ocurrió imprimirlas.'

No parecen haberse conservado ejemplares de esa edición de mediados del siglo XVI, pero al menos las palabras citadas atestiguan que una versión judeoespañola del poema circulaba desde antiguo. En alguna edición más tardía, como la de *Aẓharot hacodeš* (Liorna, 1777), sólo se traducen las palabras de difícil comprensión. Del texto de las *Aẓharot* redactó un comentario Š. Yosef Vitas con el título de *Mešibat nefeš*, del cual nos ocupamos en el capítulo siguiente.

De los poemas de Šelomó ibn Gabirol integrados en el oficio del sábado, como el *Yigdal* y el *Adón 'olam*, encontramos versiones sefardíes en alguna de las compilaciones arriba citadas. Varios son también sus piyutim que han pasado a formar parte de la liturgia de Ros hasaná y Kipur; en varias compilaciones y en mahzorim de los Días solemnes de Viena, Budapest y Salónica figuran entre otros los siguientes: *Šefal rúaḥ, Šofet kol haareṣ, Aromimjá ḥiżquí veḥelquí, Elohim Elí atá, Šamem har Ṣiyón y Šin'anim šaananim.*

De Mošé ibn 'Ezrá han circulado traducidos la selihá *Camti beašmóret*, que figura en la compilación de *Poešías* (Constantinopla, 1930), y tres piyutim de Kipur, *Anšé ḥésed hanoseím (et ḥod) colam, E'eroj miḍibré datí* y *El norá 'alilá*, que aparecen en mahzorim de Viena y en varias compilaciones. Del último poema conocemos también su publicación en una hojilla suelta quizá de Jerusalén 1927, traducido por David Bajar Yehudá.

Aún tenemos noticia de versiones sefardíes de otros piyutim de poetas hebreoespañoles que se han integrado en la liturgia de los Días solemnes. Así en mahzorim de Ros hasaná y Kipur publicados en Viena, Budapest y Salónica y en un buen número de compilaciones figuran *Er'elim veḥasmalim* de Abraham ibn 'Eżrá; *Elohay al tedineni kema'alí* de Ibn Mar Šaúl, atribuido en los mahzorim sefardíes a Yehudá Haleví y a Šelomó ibn Gabirol; *Bimromé 'ereṣ* de Yosef ben Abitur, atribuido a Yehudá Haleví; la confesión (*viḍuy*) del musaf de Kipur que comienza «Ribonó šel 'olam, bir'otí baḥurotay», de Šem-Tob ben Ardutiel; *Barejí nafší et H'* de Bahia ibn Pacuda; y el muy difundido *Aḥot quetaná*, de Abraham Guirondí, que nos ha llegado en diversas traducciones de R. E. Yisrael, Yehudá Gaḇay, León Gaḇay y Abraham Hażán.

Frente a ello destacan, por lo escaso, las traducciones sefardíes del muy conocido piyut para el inicio del sábado *Lejá dodí* de Šelomó Alcabez. Aparece en algunas compilaciones, como la de Craiova 1934, y en el mahzor de Yamim Noraím de Budapest 1905.

Son asimismo muy escasas las versiones judeoespañolas de piyutim de poetas sefardíes compuestos en hebreo. Del muy prolífico Yisrael Naĵara (s. XVI) sólo nos ha llegado traducido su poema de sábado *Yah riḇón 'olam*, incluido en los *Sifté Renanot*, *Séfer Renanot* y *Séfer Renanot ubacašot* (Constantinopla, s.d., 1902 y 1928, respectivamente); y de David Pardo sólo conocemos la versión de su poema *Atá ben adam gas rúaḥ* publicada en los libritos de selihot de Viena.

C. Otros piyutim de especial difusión

No podemos por menos de referirnos a algunos piyutim que han gozado de un especial predicamento entre los sefardíes, siendo abundantemente reeditados.

Uno de ellos es el anónimo *H' šama'ti venirgažti*, también formulado *H' šama'ti šima'ajá yareti*, del cual conocemos hasta cuatro versiones distintas incluidas en cerca de 25 mahzorim de Ros hasaná y Kipur publicados en Viena, Budapest y Salónica, en varias compilaciones, en el *Séder Minḥá 'éreb roš ḥodeš* (Salónica, 1891) y en el librito *Im afés* (Constantinopla?, ca. 1925). Se nos han conservado los nombres de dos de sus traductores: a Mošé Ḥasid corresponde alguna de las versiones de la tradición de Salónica; Refael Bajar Nisim es autor de la publicada en *Im afés*; y R. E. Yisrael de la que figura en su *Traducción libre* (Esmirna, 1910 y ss.).

Han gozado también de notable difusión los dos piyutim que se ocupan del sacrificio de Isaac: *'Et ša'aré raŝón* e *Im afés*. El primero aparece en un mahzor de Tres pascuas de Viena (1860) y en cerca de una veintena de mahzorim de Ros hasaná y Kipur de Viena, Budapest y Salónica, así como en varias compilaciones y en el citado libro *Im afés*. En algunos oracionales de la tradición de Salónica aparecen sólo traducidas sus últimas cuatro estrofas.

El piyut de tradición askenazí *Im afés*, de rabí Yiŝḥac de Regensburg, figura en varias compilaciones y también en libritos de selihot y mahzorim de Ros hasaná de Viena, Rodas y Salónica. Da título a dos libritos igualmente denominados *Im afés*, uno probablemente de Constantinopla hacia 1925 con versión de Refael B. Nisim, y otro sin data, traducido por

Hayim Efendi. Otras versiones son las de R. E. Yisrael en su *Traducción libre* (Esmirna, 1922 y ss.) y de Eliyá Rodric en las compilaciones de *Piyutim* (Constantinopla, 1928) y *Poešías* (Constantinopla, 1930).

También de la tradición askenazí acogen los mahzorim sefardíes con sorprendente afición el piyut *Untané tóquef*, atribuido a rabí Amnón de Maguncia, el cual encontramos en cerca de 20 oracionales de Días solemnes publicados en Viena, Budapest y Salónica y en alguna compilación.

Frente a todo el amplio *corpus* poético-litúrgico traducido, sorprende la escasez de textos sefardíes del rico acervo hebreo de las *quinot* (sing. *quiná*) 'endechas' propias de la conmemoración luctuosa de Tis'á beab. Quizá haya que buscar la explicación en el hecho de que ocupan su lugar las endechas de propio cuño sefardí, que por su estructura y esquemas métricos pertenecen al género de las coplas.

Digamos, sin embargo, que en lo que parece ser casi exclusivo patrimonio de la tradición de Salónica, encontramos una versión judeoespañola de la quiná *Żejor Adonay* en el libro de *Quinot Tiš'á beab* (Salónica, 1872), y otras cinco de la denominada *'Asará harugué maljut* o *El·le eżquerá* que aparecen en ese mismo libro y en otros *Séfer quinot* (Salónica, 1797 y 1858), así como en un *Séder Arbá' ta'aniyot* (Salónica, 1848) y en la compilación de Craiova 1934. Y de la tradición occidental y centroeuropea es la versión del *Boré 'ad ana*, que figura en libros de *Arbá' ta'aniyot* de Venecia (1706, 1751, 1756 y 1780), Pisa (1781 y 1792) y Viena (1843, 1856, 1878, 1880 y 1884), así como en el *Dibré haŝomot* de Budapest 1894.

En cuanto a los textos poéticos que acompañan a la *Hagadá* de Pascua, no son pocas las versiones que nos han llegado de la canción cumulativa en arameo denominada *Ḥad gadiá* y en judeoespañol *El cabritico*. En la tradición de Salónica aparece incluida en varios oracionales, así como en los mahzorim de Tres pascuas de 1894 y 1908, en el *Séder Šir haširim* de 1867 y en varias ediciones independientes de la *Hagadá*, como son las publicadas por la asociación 'Eš haḤayim entre 1895 y 1919, la impresa por la Tipografía Brodo en 1926 y por la Estamparía Beżés en 1929, así como las publicadas en caracteres latinos por Joseph Couenca en 1936 y 1939. Una versión libre de la canción, acompañada de un breve comentario, figura en el ya citado libro *La fiesta de Pésaḥ y la Haġadá* (Salónica, 1915). También la encontramos en ediciones independientes de la *Hagadá* aparecidas en Viena, como algunas de las publicadas por J. Schlesinger, y en el *Séder Haġadat lel Pésaḥ* de 1884. Y asimismo aparece en una *Haġadá* de Sofía 1928 y en la compilación de piyutim de Craiova 1934. Frente a ello son muy escasas las versiones judeoespañolas impresas de

otra de las canciones propias de la fiesta, *Eḥad mi yodea'* y en judeoespañol *Quién supiense*, de la cual sólo conocemos las publicadas en la citada *Haggadá* de Sofía y en la compilación de Craiova, estando sin embargo viva en la tradición oral.

Conclusión

De todo el material expuesto en este capítulo es mucho lo que queda aún por estudiar desde el punto de vista literario. El terreno más explorado es el de las versiones bíblicas, pero la mayoría de los estudios son de tipo lingüístico. Habrá que esperar aún la elaboración de nuevos trabajos para tener una idea más clara sobre la interpenetración de las diversas versiones.

Hace falta asimismo el estudio comparativo de las oraciones que aparecen en lengua vernácula en sidurim y mahzorim, y está prácticamente todo por hacer en relación con las oraciones especiales que hemos señalado. Pero el campo en que se hace más necesaria la elaboración de estudios parciales o de conjunto es en el de las versiones judeoespañolas de piyutim hebreos, que nos llevará a la clasificación del material, distinguiendo las versiones antiguas y más tradicionales de las que aparecen en las compilaciones más modernas, y que por otra parte dará a conocer a los estudiosos de la poesía hebrea medieval cómo entendieron y tradujeron los sefardíes los a veces nada claros textos de sus antepasados.

Bibliografía

Variada es la suerte por lo que a estudios se refiere de los diversos temas que hemos abordado en este capítulo: algunos han gozado de la atención de los investigadores, en tanto que de otros apenas se han escrito algunas líneas. Molho, *Literatura*, pp. 183-244, se ocupa de forma general de las traducciones bíblicas y litúrgicas, y en la correspondiente parte antológica recoge, entre otras cosas, versiones de algunos de los piyutim a los que aquí nos hemos referido.

Numerosos son los estudios sobre biblias en versión sefardí, si bien la mayoría se refieren a aspectos lingüísticos y léxicos. Son fundamentales los muchos trabajos de H. V. Sephiha, especialmente sus libros *Le ladino, judéo-espagnol calque: Deutéronome, versions de Constantinople (1547) et de Ferrare (1553), Edition, étude linguistique et lexique,* París, 1973, reseñado por M. Morreale en *Medioevo Romanzo*, 2 (1975), pp. 460-479; y *Le ladino (judéo-espagnol calque)*, en 2 vols., París, 1979, en cuyo vol. I, pp. 130-145 y en las siete últimas páginas del vol. II (posteriores

a la 470) ofrece el autor una bibliografía de sus publicaciones; en este libro se ocupa también de la *Hagadá* de Pascua y de *Pirqué abot* en vol. I pp. 158-159 y vol. II pp. 61-397, y vol. I pp. 159-160 y vol. II pp. 420-444, respectivamente. Por su parte, L. Amigo ha publicado *El léxico del Pentateuco de Constantinopla y la Biblia medieval romanceada judeoespañola,* Madrid, 1981, y *El Pentateuco de Constantinopla y la Biblia medieval romanceada judeoespañola: Criterios y fuentes de traducción,* Salamanca, 1983, donde puede verse la bibliografía que recoge.

A estos estudios de tipo lingüístico hay que añadir el ilustrativo artículo de M. Lazar «The Judaeo-Spanish Translations of the Bible» (en hebreo): *Sefunot*, 8 (1964), pp. 337-375, en donde se recogen y comentan todas las versiones conocidas y se anotan sus interdependencias. El mismo M. Lazar ha publicado recientemente en su *Ladino Pentateuch (Constantinople, 1547)*, Culver City, California, 1988, el texto judeoespañol en páginas enfrentadas a su transcripción en caracteres latinos. Desgraciadamente Lazar no ha visto la necesidad de llevar a cabo una edición académica, pero al menos ha ahorrado a los investigadores la farragosa tarea de la transcripción.

Hay que tener en cuenta asimismo los artículos de M. Morreale, «La Biblia de Ferrara y el Pentateuco de Constantinopla»: *Tesoro de los Judíos Sefardíes*, 5 (1962), pp. 85-91; «Las antiguas biblias hebreo-españolas comparadas en el pasaje del cántico de Moisés»: *Sefarad*, 23 (1963), pp. 3-21, donde se lleva a cabo una comparación de dicho segmento de *Éxodo* 15.1-18 –con uso litúrgico en el rezo matinal– entre versiones medievales y las postexílicas del Pentateuco de 1547, la Biblia de Ferrara y el antiguo sidur *Ordenanca de las oraciones del Cedur del mes Ebraico* (Venecia, 1552, pp. 75-78), compilado por Isac Cavallero en español de España; y «Vernacular Scriptures in Spain»: *The Cambridge History of The Bible*, vol. 2, Cambridge, 1969, pp. 465-535.

De las columnas judeoespañola y griega del Pentateuco de Constantinopla tratan los artículos de L. Belléli, «Deux versions peu connues du Pentateuque»: *Revue des Études Juives*, 22 (1891), pp. 250-263, y de M. Chaze, «Remarques et notes sur les versions grecque et ladino de Pentateuque de Constantinople 1547»: *Hommage à Georges Vajda*, Louvain, 1980, pp. 323-332.

En cuanto a los targumim bíblicos, el único cuya versión judeoespañola circula en transcripción es el *Targum šení* publicado por P. P. Recuero en su edición del *Me'am lo'ez* a *Ester*, Madrid, 1974, Anexo de pp. 439-490, según el texto que apareció en la Biblia de Y. B. Ḥayim (Viena, 1814). Una caracterización de las versiones bíblicas de la Misión protestante la lleva a cabo H. V. Sephiha en «Une Bible judéo-espagnole chrétienne»: *Mélanges André Neher*, París, 1975, pp. 197-210.

No son muchos los estudios dedicados a las versiones judeoespañolas del oracional. Señalemos los artículos de M. Morreale, «El sidur ladinado de 1552»: *Romance Philology*, 17 (1963), pp. 332-338, y «Libros de oración y traducciones bíblicas de los judíos españoles»: *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 29 (1961-1962), pp. 239-250. Puede verse también el artículo de H.

Salomon, «Was There a Traditional Spanish Translation of Sephardi Prayers before 1552?»: *The American Sephardi*, 6 (1973), pp. 79-90, en el cual, amén de contestarse negativamente a la pregunta que formula, compara el autor las versiones judeoespañola y española del piyut *Kol berué*, aparecidas respectivamente en los sidurim de Ferrara y Venecia 1552.

Unos pocos estudios se ocupan de oraciones determinadas. Mencionemos el de M. Attias, «Queriat Šemá' 'al hamitá beladino»: *Edot*, 2 (1947), pp. 211-217; y los estudios sobre la *Moda'á* de M. D. Gaon en «Queriat 13 ha'ikarim (bic.hilot hayehudim)»: *Hajmé Yerušaláyim*, Jerusalén, 1976, pp. 144-147, y de I. M. Hassán en «La *Moda'á*: versión en ladino y otras traducciones sefardíes de los Trece artículos de fe de Maimónides», comunicación presentada al I Congreso Internacional sobre la Vida y Obra de Maimónides (Córdoba, 1985).

De los pasajes no litúrgicos que aparecen añadidos en algunos oracionales se han publicado el «Ma'asé de rabí Amnón», transcrito por O. Camhy en su artículo «Le judéo-espagnol – Facteur de conservation pendant quatre siècles»: *The Sephardi Heritage*, Londres, 1971, vol. I, pp. 560-603: pp. 567-569, y el «Tá'am del cantar en el bet-hakenéset», aparecido en el mahzor de Yom Kipur de Viena 1811, el cual lo estudia y edita E. Seroussi en «A Hassidic Exemplum in a Judeo-Spanish Homily from the Early 19th century: A New Source on 'Secular' Music in Synagogal Singing» (en hebreo): *Jerusalem Studies in Jewish Folklore*, 11-12 (1989-1990), pp. 121-138. Por su parte, A. D. Corré publica «A Judaeo-Spanish Homily for the Ninth of Ab»: *The Jewish Quarterly Review*, 56 (1966), pp. 212-224, según el texto aparecido en el *Séder Arbá' ta'aniyot* de Viena 1844 como interpolación al primer versículo de la haftará de Tis'á beab.

Es ésta la única haftará cuya versión judeoespañola ha merecido la atención de los investigadores, publicándola A. D. Corré en «The Spanish Haftara for the Ninth of Ab»: *The Jewish Quarterly Review*, 48 (1957-1958), pp. 13-34, a partir del texto del *Séder Arbá' ta'aniyot* de Amsterdam 1643. El artículo lo reseña R. D. Abraham en «An Amsterdam Version of the Judeo-Spanish Haftara Paraphrase»: *Romance Philology*, 14 (1961), pp. 237-244. Y L. Carracedo en «*El Cantar de los cantares* en judeoespañol»: *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*, Madrid, 1986, pp. 427-440, publica la versión poética en coplas de J. Y. Herrera.

Para los *Pirqué abot* contamos con el ya citado estudio de O. Schwarzwald en su *The Ladino Translations of Pirke Aboth* (en hebreo), Jerusalén, 1989, en el cual elabora un muy completo estudio de las versiones judeoespañolas del tratadito misnaico. Otros artículos de la misma autora son «Tipusé hatargumim šel Pirqué abot leladino»: *Mesorot*, 2 (1986), pp. 103-118, y «Dialectim bisfaradit-hayehudit leor hatargumim lePirqué abot»: *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, Division D, vol. I, Jerusalén, 1986, pp. 139-146. Añadamos el artículo de M. D. Angel «The 'Pirkei Abot' of Reuben Eliyahu Israel»: *Tradition*, 11 (1978), pp. 83-89.

Queda por ahora la *Hagadá* huérfana de un estudio semejante al señalado de O. Schwarzwald para los *Pirqué*; contamos, sin embargo, con el apartado que le dedica H. V. Sephiha en su libro arriba citado, así como con la obra de A. Yaari, *Bibliography of the Passover Haggadah*, Jerusalén, 1960; I. M. Hassán en su reseña en *Estudios Sefardíes*, 1 (1978), pp. 259-262 al *Séder Haġadat lel Pésaḥ* (Salónica, 1970), editado por B. Schiby, deja constancia (p. 262) de los muchos añadidos y complementos a la citada bibliografía de A. Yaari.

Además, A. Larrea Palacín en su *Cancionero judío del norte de Marruecos*, vol. III, Madrid, 1954, publica fragmentos de una *Hagadá* marroquí (pp. 221-234) y otra entera del mismo origen la ha sacado a luz M. Alvar en *La leyenda de Pascua*, Sabadell, 1986.

Algunos estudios dispersos tratan de versiones judeoespañolas de poemas litúrgicos hebreos. La compilación de piyutim de Reubén E. Yisrael se reedita con una introducción de I. Yerushalmi en *Reuven Eliyahu Yisrael's Traduksyon Livre de las Poezias Ebraikas de Rosh ha-Shana i Kippur 5670 and the Six Selihot of the 5682 edition*, Cincinnati, 1989. P. O. Benardete y D. N. Barocas editan el «Kéter Malḥuth with Translations», Tract X de The Foundation for the Advancement of Sephardic Studies and Culture, New York, 1972. El *Mi kamoja* según la versión del *Séder Tefilá kol pe* (Viena, 1891) se reproduce y transcribe en la colaboración de D. N. Barocas, «Mi Camoha: An Echo of a Glorious Past, by Yehuda Halevi»: *Ladino, Judezmo and Spanish Jewish Dialect*, Tract XI de la citada FASSC, Nueva York, 1976. H. P. Salomon estudia el piyut *'Et ša'aré rašón* en sus artículos «"The Last Trial" in Hispanic Liturgy»: *Annuario di Studi Ebraici* (1969), pp. 51-78, reseñado por mí en *Sefarad*, 31 (1971), pp. 190-194, y «A Magnificent Sephardic Song: Literal Translation and Commentary»: *The American Sephardi*, 7-8 (1975), pp. 7-21. El mismo autor se ocupa del piyut «Leha Dodi: Hispanic origin and Spanish Translations»: *The American Sephardi*, 5 (1971), pp. 33-42, y de la elegía denominada *La paloma* en su artículo «Hispanic Liturgy among Western Sephardim»: *The American Sephardi*, 2 (1968), pp. 49-59, en donde compara las versiones de este texto en el sidur de Ferrara, el libro de ayunos publicado en Venecia 1780 y la tradicional en Burdeos y Bayona. Y yo misma estudio el texto judeoespañol del piyut *Im afés* en «Versiones en ladino de un poema litúrgico hebreo sobre el sacrificio de Isaac»: *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*, vol. I, Madrid, 1986, pp. 441-451, donde edito la publicada en el librito de *Seliḥot* de Viena 1892. Finalmente, digamos que muchos de los piyutim que hemos citado en este capítulo aparecen recogidos por I. Levy en su *Antología de liturgia judeo-española*, en 10 vols., Jerusalén, 1964-1980.

II
LOS COMENTARIOS BÍBLICOS

El siglo XVIII amanece y a su luz se perfila la situación nada halagüeña en la que desde el punto de vista cultural, entendido siempre dentro del plano de la cultura religiosa-tradicional, están sumidas las comunidades sefardíes de la Europa oriental y mediterránea.

Los sefardíes de oriente se abren al nuevo siglo bajo el peso de la frustración de las esperanzas mesiánicas tras el amargo fracaso del movimiento protagonizado por Sabetay Sebí. Hacia mediados del siglo XVII este sefardí, súbdito del Imperio Otomano (Esmirna, 1626 - Dulcigno, Albania, 1676), se proclamó como el mesías esperado por el pueblo de Israel. Su advenimiento y su palabra fueron difundidos por Natán de Gaza, convertido en profeta del esperado, y, con la nueva, las comunidades judías europeas quedaron divididas en el ardor de las acres disputas desatadas entre seguidores y detractores del falso mesías. Presionado por el sultán Mehmed IV, Sabetay Sebí acabó su aventura convirtiéndose al Islam. Muchos de sus seguidores le imitaron; pero unos y otros permanecieron durante años a la espera de que Sabetay volviera por sus fueros, revestido ahora del esplendor mesiánico.

Aquel ciclón que sacudió la Europa judía del siglo XVII dejó tras de sí, con su desgraciado final, un reguero de desaliento y frustración, y lo que es peor, descompuso la faz de las comunidades como un cristal quebrado en mil pedazos. La desunión y el recelo eran pan cotidiano entre los miembros que en cada comunidad habían creído en el falso mesías o le habían negado. Las brechas abiertas sólo el tiempo podía restañarlas.

Tal situación confluye con el lento y paulatino declinar de los estudios rabínicos en hebreo, que por diversos motivos venía produciéndose desde hacía tiempo en las comunidades sefardíes del oriente mediterráneo, lo que significa que eran escasas las gentes del común del pueblo

capaces de sumirse en el estudio de las fuentes clásicas del judaísmo en donde habrían podido reponer sus abatidos espíritus.

La lengua hebrea había pasado a ser patrimonio exclusivo de una élite de rabinos y los libros que en esta lengua habían heredado las gentes sencillas de sus antepasados yacían olvidados por inasequibles. Con la falta de lectura de libros religiosos, la incultura del pueblo y la ignorancia de sus propios fundamentos se iba acrecentando.

Ante estos hechos, y con el fin de despertar el interés por los valores tradicionales religiosos, únicos que por entonces son dignos de ser considerados como valores culturales, surge un grupo de autores que asume la tarea de proporcionar a sus correligionarios la enseñanza religiosa-patrimonial judía con el fin de afianzarlos en su propia identidad y precaver también a las gentes contra otras posibles tormentas como la sabetaica. Esta comunicación de los valores propios no podía hacerse en hebreo, sino que había que recurrir a una lengua comprensible para todos, es decir, al judeoespañol.

El renacer –o quizás el nacer– literario en judeoespañol viene favorecido además por otros dos factores que debemos tener en cuenta. Por una parte, existen en este momento familias sefardíes enriquecidas por el comercio, que se van encumbrando al socaire de los vientos de desarrollo económico que soplan por oriente; estas familias se convertirán, en ocasiones, en mecenas editoriales de nuestros autores.

El otro factor importante es el perfeccionamiento de las técnicas editoriales desarrolladas en oriente hacia los años treinta del siglo XVIII por judíos centroeuropeos, huidos de las persecuciones que por aquellos tiempos se abatían sobre el judaísmo de Polonia y otros lugares. Entre ellos cabe destacar la actividad impresora de Yoná Aškenazí, quien convirtió a la Constantinopla de entonces en la metrópoli de la imprenta hebrea de todo el Mediterráneo. Cuando murió en 1745, sus hijos Nisim y Reubén continuaron la labor del padre. He aquí cómo, por azares de la fortuna, un askenazí se convirtió en el más firme propulsor de las ediciones más castizamente sefardíes y en compañero de penas y fatigas de sus autores.

Tenemos, pues, los tres elementos necesarios para que surja el libro: autor, financiación y técnica editorial. Con la combinación de estos tres factores –un grupo de rabinos que se sienten copartícipes de una misma tarea de reeducación popular, la posibilidad de un mecenazgo y una imprenta especialmente activa–, se inicia lo que consideramos como el Siglo de Oro de la literatura judeoespañola. Todo lo que se produce en este renacer cultural está teñido, sin embargo, por el tono común de lo religioso.

Aquellos rabinos buscaron abordar el espíritu del judío sefardí de su tiempo por tres caminos que tienden al mismo fin: la culturización religiosa. En primer lugar, hay que facilitarle la comprensión del texto bíblico y de la liturgia, y así Abraham Asá lleva a cabo sus ya citadas versiones de la Biblia y del sidur de diario. Pero además hay que proporcionarle textos en judeoespañol que vengan a abastecer la necesidad que siente todo judío de leer y estudiar toda suerte de textos religiosos.

Y he aquí cómo tras el apenas creativo siglo XVII, del cual poco es lo que nos ha llegado en judeoespañol fuera de reediciones de textos litúrgicos y pasajes insertados en libros de responsa, las prensas sefardíes empiezan a producir ya de forma imparable centenares de libros en judeoespañol, producción que perdurará hasta ya bien entrado el siglo XX.

I. El *Me'am lo'ez*

De entre las obras literarias que en los albores del siglo XVIII se produjeron en judeoespañol destaca por su especial importancia el *Me'am lo'ez*, que fue una de las obras más representativas de su renacimiento literario y en la cual se conjuga la versión al judeoespañol de textos hebreos con la libre creación en lengua sefardí.

Las palabras que dan título a la obra, que podemos traducir como 'Del pueblo que no habla hebreo', están tomadas de *Salmos* 114.1: «Al salir Israel de Egipto, la casa de Jacob de un pueblo bárbaro», es decir, de lengua bárbara o extranjera, o como traducen las biblias sefardíes: «pueblo *ladinán*».

Su iniciador fue Ya'acob Juli, nacido en Palestina en 1690 y muerto en Constantinopla en 1732, a la temprana edad de 42 años. De familia de eximios rabinos, gozó también él de una esmerada formación rabínica. Su principal afán es enseñar al pueblo, cuya ignorancia del hebreo nos describe en su introducción al volumen de *Génesis* (hh. [IIIb-IVa]) [1]:

> Agora, ba'avonot ['por nuestros pecados'], varió y asentó y discrepó el mundo en cantidad que muy pocos son los que saben meldar ['leer'] un pasuc ['versículo'] a las derechas ... siendo no entienden lašón hacodeš ['hebreo']; y afilú ['incluso'] los que saben los vierbos, no entienden lo que quitan por la boca y de día en día se va apocando el meldar y olvi-

[1] Citamos siempre por las primeras ediciones.

> dándose la ley de la ĝente y los rijos del ĵudeśmo ... Y también por cuento del rijo del ĵudeśmo no hay quen sepa meldar un din ['norma'] de *Šulḥán 'aruj* porque no entiende lašón hacodeš y ansí no sabe los dinim que tiene obligo de haċerlos ... Cuando viene la presona de su botica no topa qué meldar; que si tomara un midráš en la mano o *'En Ya'acob* o *Šulḥán 'aruj* o resto de libros, aunque son de agadá ['narrativa legendaria'], para él son muy caros y hondos, y siendo no entiende nada se queda dormido.

Tiene gran interés lo que nos cuenta Juli sobre cómo los sefardíes de su generación no entienden los antiguos textos del siglo XVI, por estar en una lengua española ya muy lejana para ellos (*id.*, h. [IVa]):

> Y en tiempo pasado hubo un sabio que declaró el *Šulḥán 'aruj* en ladino ... y lo miśmo hiċieron en el libro que se llama *Ḥobat halebabot.* Pero ni con aquello hubo remedio bastante por munchas sibot ['causas']. Si meḥamat ['por causa'] que él lo escribió a su modo con modos de hablas españolas, que para la ĝente de estas partes de Turquía y Anadol y 'Arabistán son muy caras y ceradas, y ansí los más de la ĝente están sin meldar ninguna lición. Ubifrat ['Y en especial'] el libro que hiżo el rab rabí Mošé Almosnino ż"l ['que en paz descanse'] que se llama *Reġimiento de la vida*, que es un libro muy luċio, pero sus hablas son muy ceradas. Y también el solitreo ['la grafía'] de ditos señores es de otra manera, que ... siendo que la ĝente de estas partes no lo entienden, no pueden aprovecharse de él ...

De la dificultad que tenían los sefardíes de descifrar las hablas «ceradas» de Almosnino, nos hablan también las palabras de S. Haleví en su traducción del *Séfer Meora'ot Ŝebí* (Salónica, 1871), donde leemos (p. [2]): «Tenemos la inteción de treśladar el libro famoso de el rab y filosof haelohí ['divino'] rabí Mošé Almosnino ... que se llama *Rijos para la vida* (*Hanhagat haḥayim*)», en donde lo que se pretende «tresladar» al judeoespañol es algo escrito en español del siglo XVI.

Por todas las razones indicadas comprende Y. Juli que hay que dotar al mundo sefardí de un libro que saque al pueblo de la ignorancia de la ley y de las prácticas judías y que le devuelva el gusto de meldar, es decir, de leer literatura religiosa. Y así declara su propósito (*id.*, h. [Va]):

> Por todos estos cavśos, cobdició mi alma de inĝeniar un remedio bueno y contenable para el hamón ha'am ['el común del pueblo'], y es de declarar el Arbá' ve'esrim ['la Biblia'] en ladino ...

Algunos autores han establecido un paralelo entre la actitud de Juli y las causas que le movieron a escribir con las que en su día impulsaran a Maimónides a componer su *Mišné Torá*: allanar el camino y facilitar el conocimiento de la ley judía oral y escrita. En cuanto a la lengua escogida para ello, el judeoespañol en lugar del hebreo, ha visto en ello I. M. Hassán [2] un paralelo con la actitud de Alfonso X el Sabio al dejar de lado el latín y favorecer la producción literaria en lengua vernácula.

Concibió, pues, su obra como un vasto comentario a la Biblia en el cual tendría cabida todo cuanto de material halájico, agádico, histórico, anecdótico y folclórico, moral y místico, etc., hubiera desarrollado la comentarística rabínica anterior y fuera capaz de aducir el autor en la ilustración de cada versículo o de cada pasaje del texto bíblico. El plan editorial de Juli es como sigue (*id.*, h. [Va]):

> Y se repartirá este libro en siete halaquim ['partes']: 1 es séfer *Bereŝit* ['libro de *Génesis*'], 2 es *Ŝemot* [*Éxodo*] y *Vayicrá* [*Levítico*], 3 es *Bamidbar* [*Números*] y *Debarim* [*Deuteronomio*], 4 es Nebiím riŝonim ['Profetas anteriores'], quinto es Nebiím aḥaronim ['Profetas posteriores'], 6 es Teré 'asar ['Los doce'] y Ḥaméŝ meguil·lot ['Los Cinco rollos'] y 7 es Ketubim ['Escritos'].

Enumera Juli los provechos que se desprenden de la lectura de su obra (*id.*, hh. [Va-VIb]): 1) conocer los preceptos del judaísmo para fundamentar su práctica, 2) conocer los grandes milagros que Dios ha hecho con su pueblo, 3) cumplir con la obligación de recitar semanalmente una sección litúrgica de la Biblia, 4) comprender los pasajes oscuros del texto bíblico, 5) conocer la historia del Israel bíblico, 6) aprender los comerciantes normas de comportamiento que les eviten «descayer de su haćienda», 7) conocer a través de la síntesis que el autor hace la literatura talmúdica y midrásica, 8) aprender la liturgia del Templo y su sustitución por los ritos sinagogales, 9) conocer la grandeza de la ley y 10) y más importante que los anteriores, llegar mediante el conocimiento y cumplimiento de la ley al perdón de los pecados.

Si bien la finalidad de Juli es enseñar deleitando, sin embargo lo principal para él es transmitir el conocimiento de la norma religiosa o *halajá*, para lo cual advierte a sus lectores (*id.*, h. [Vb]):

[2] En «Los sefardíes concepto y esbozo histórico»: *Los sefardíes: Cultura y Literatura*, San Sebastián, 1987, pp. 11-22: p. 18.

> Y ansí digo que si a cavśo en algún tiempo quišere alguna presona tornar a estampar este libro por el cavśo que será, no sea que pense de acortarlo con quitar los dinim ['normas'] y los rijos del ĵudeśmo y deǰar sólo los cuentos, que sepa por cierto que será maldicho en este mundo y en el otro.

El *Me'am lo'ez* más que un libro es un sistema de comentario, al que se aplican una docena de autores distintos durante más de siglo y medio. El resultado es una especie de enciclopedia del saber tradicional judío en general y sefardí en particular, en cuya elaboración podemos distinguir tres etapas: A) la del *Me'am lo'ez* clásico, B) la del *Me'am lo'ez* de transición y C) la del *Me'am lo'ez* nuevo, separadas por dos períodos intermedios en los que no se produce nada nuevo y sólo se reedita lo anterior.

A. El Me'am lo'ez *clásico*

La primera etapa, durante el siglo XVIII, es la del *Me'am lo'ez* que denominamos clásico, publicado entre 1730 y 1777 en Constantinopla, que comprende el comentario a los cinco libros del Pentateuco. Ya'acob Juli redactó el correspondiente al libro de *Génesis* (1730) y a la mitad de *Éxodo*, hasta mediar la sección litúrgico-sabática (*paraš̌á*) denominada *Terumá* (1733). Pero la muerte le sobrevino sin darle la oportunidad de rematar no sólo el comentario a todo el Pentateuco, como él pensaba, sino ni siquiera el libro en el que estaba trabajando.

Con estas sentidas palabras se despiden de él los impresores de la primera parte de *Éxodo*, dándonos a saber de paso algunos detalles de la minuciosa forma de trabajar de Juli (h. 325b):

> Diċe el asentador de la estampa: Hasta este capítu' seteno de dita paraš̌á acoǰó y escribió el señor ḥajam ['maestro'], el inĝeniador de este libro estimado; y fue demandado en la yešibá ['academia'] de los cielos y, ba'avonotenu harabim ['por nuestros muchos pecados'], niftar *lebet 'olamó* ['falleció'] en yom a' ['domingo'] 19 laḥodeš̌ ['del mes'] menaḥem, šenat ['año de'] 5492 layeŝirá ['de la creación del mundo', 1732] ... ¡Guay del dor ['generación'] que tal perdió ... y ... guay que no alcanzó aǰustar afilú ['ni siquiera'] este séfer ['libro']!
> Gam ['También'] sabréš̌ que su rijo de dito señor ... era de escribir un cuaderno y pasarlo dos o tres veċes, y pujaba hablas o la vuelta ['lo contrario'], cada lugar según su hejréaḥ ['necesidad'], y después lo manda-

> ba a la estampa. Ma ['Pero'] del cabo de la paraŝá de «Mišpatim» del capítulo 32, que enpeza "Veel Mošé amar" [*Ex* 24.1: 'Y a Moisés le dijo'], hasta aquí no alcanzó a pasarlo segunda veż, que si hay alguna coŝa de falta que mos ĵużguen lejaf żejut ['a buena parte'].

Tras Juli retomó la pluma Yiŝḥac Magriso, reanudando el trabajo en el mismo punto y lugar en donde lo había dejado su predecesor. Así completó *Éxodo* (1746-1747) y elaboró el comentario a *Levítico* (1753) y a *Números* (1764). Continuó la tarea Yiŝḥac Argüeti con el comentario a *Deuteronomio*, del cual apareció en primer lugar (1773) sólo el correspondiente a las tres primeras parasiyot de las 11 que tiene el libro, si bien podemos suponer que el resto del comentario estaba ya redactado y en manuscrito. Nada se sabía de la edición de esta segunda parte hasta que en 1933 Gaon (*Maskiyot,* p. 45 y nota 1) dio la noticia de haber encontrado la portada y 15 páginas del comentario (1777).

Sin embargo, tal hallazgo no me parece razón suficiente para asegurar que el *Me'am lo'ez* a *Deuteronomio* se publicara íntegro. Supongo más bien que esas páginas encontradas por Gaon constituyen uno más de los muchos intentos fallidos que en el proceso de impresión de un volumen padecieron los autores del *Me'am lo'ez*. Lo normal, como luego veremos, es que la imprenta sacara cada semana unos cuantos pliegos que iban siendo adquiridos por los lectores. Cualquier problema, generalmente la falta de dinero, detenía la impresión dejando los volúmenes incompletos. Más adelante veremos un ejemplo de lo mismo con la impresión del *Me'am lo'ez* a *Josué.*

Nuestra idea de que el segundo volumen de *Deuteronomio* nunca vio la luz viene avalada por las palabras de Menaḥem Mitrani, autor del comentario a *Josué* que acabamos de citar (Intr., vol. I, h. 7a):

> Y daínda no se cumplió el declaro de la Ley ['el Pentateuco'] que en dito libro [*Deuteronomio*] ... falta de la paraŝá de «Reé» hasta «Vežot haḇerajá» y hay muncho żemán ['tiempo'] que no hubo quen se metiera sobre esta melajá ['tarea'] ... Yo hiće mancanza grande que enpecí en séfer *Yehošúa'* ['libro de *Josué*'], que era perteneciente en primero de acabar el declaro de la Ley y después enpezar el declaro de Nebiím ['Profetas']. Enpero sabé mis hermanos que yo no supe que daínda no se cumplió el declaro de la Ley, que oyí de la ĝente que *Me'am lo'ez* séfer *Debarim* ['libro de *Deuteronomio*'] ya hay y entendí que era el séfer entero y por está rażón tomí séfer *Yehošúa'* ... Y siendo me asetigüí para ['estaba dedicado a'] esta melajá ['tarea'], vine a saber que no se acabó el declaro de séfer *Debarim* y meḥamat ['puesto'] que ya estaba sobre

> dito séfer *Yehošúa'* ... por esta razón me determiní por acabarlo ... veím yigżor H' bahayim ['y si Dios me da vida'] ... que verná su hora por cumplir el declaro de séfer *Debarim*.

A pesar de haber sido redactado por tres autores distintos, el *Me'am lo'ez* al Pentateuco presenta una notable uniformidad, quizá debido a una serie de características comunes a todos ellos, como son las de poseer una sólida cultura rabínica, la de buscar la máxima claridad en la expresión y la de poner en juego una imaginación capaz de, mediante una exposición viva y espontánea, impresionar y atraer las mentes de los sencillos lectores a los que la obra estaba destinada.

Juli y sus inmediatos seguidores usan en su forma de elaborar el comentario un sistema que está íntimamente ligado al espíritu y a la forma de la comentarística rabínica tradicional: es en realidad la tradición rabínica la que habla por tres bocas distintas. Y así mediante la aportación de fuentes o a través de comentarios propios, el texto bíblico da pie para hablar de instituciones, normas y ritos del judaísmo, de su historia y su leyenda, de normas de convivencia e higiene, de principios morales y de mesianismo, para dar noticia sobre geografía e historia de las naciones, de astronomía, meteorología, agronomía, ciencias naturales, profilaxis y magia, y para aducir datos folclóricos y documentales de las comunidades sefardíes.

Las diferencias que podemos notar entre unos libros y otros viene dada más por la materia a comentar que por una diferente concepción del comentario de sus respectivos autores.

Así, por ejemplo, Juli al comentar *Génesis* tiene ante sí un material más jugoso –la creación del mundo, la historia de los patriarcas, etc.– que se presta a la elaboración de un comentario atractivo. Ciertamente más árida es la tarea de Magriso al desarrollar un libro de contenido eminentemente legal como es *Levítico*, que le obliga a extenderse en explicaciones cultuales y rituales. Agiliza, sin embargo, el comentario intercalando historias sobre el mal de ojo, quiromancia, cuentos y leyendas sobre los hasmoneos, Antiocos Epifanes, Isaac Luria y la Safed de su época, pasajes del *Kuzarí* de Yehudá Haleví, etc.; y asimismo incluye el tratado misnaico *Pirqué abot*, del que antes hemos hablado, llevando a cabo la explicación del texto a base de comentarios de Maimónides y Abravanel la cual ocupa una buena parte de su *Me'am lo'ez* a *Levítico* (hh. 99b-153a).

El *Me'am lo'ez* clásico sigue la división en parasiyot tradicional en el texto bíblico, constituyendo cada una de las divisiones menores de éstas

un capítulo del comentario sefardí. Estos capítulos tienen puntos y aparte que separan distintos asuntos en una misma argumentación.

Al inicio de cada capítulo se cita en hebreo el texto abreviado del primer versículo de la parasá que se va a comentar; los demás versículos de la misma pueden citarse en hebreo, ser aducidos en judeoespañol, bien en traducción literal del texto hebreo o en interpretación parafrástica, o pueden no aparecer si no requieren comentario específico. La extensión del comentario a cada pasaje es muy variable, desde unas líneas a varias hojas.

La amplia erudición de los autores del *Me'am lo'ez* clásico se refleja en las numerosas fuentes que utilizan. Juli, en la introducción hebrea de *Génesis* (h. [Ib]), menciona las obras que ha usado: unas 80 impresas más dos manuscritas. Pero esto no deja de ser modestia por su parte, ya que L. Landau (*Content,* pp. 33-45) tras revisar pacientemente los márgenes del comentario de Juli amplía el número a 217. Le resulta por tanto familiar a nuestro autor la mayor parte de la producción rabínica escrita hasta su tiempo y navega con singladuras seguras en este mar de comentarios.

Llevado por su rigurosidad, deja Juli constancia en su libro de las fuentes de las que se ha servido, advirtiendo a sus lectores (*Génesis,* h. [Va]):

> Y sabeldo por seguro que todos los dotrinos y castiguerios que toparéš en este libro ... no entendáš que son cosas inventadas de mi cabeza según mi parecer ..., sino todo este libro es treśladado de la Guemará y midrašim y rabenu Mošé [Maimónides] y *Šulḥán 'aruj* y más otros libros ... Y lo que hiċe yo no es sino treśladar sus hablas de lašón hacodeš ['hebreo'] en ladino, para que las entiendan toda la ĝente y tengan aviśo del rijo del ĵudeśmo, y sepan en lo que viven ... y ansí veréš en el guilayón ['margen'] del libro que vo aseñalando en cada cośa de qué libro es treśladada, que ansí mos obliga la ley de deċir la cośa de nombrado de quen la diĵo y no es licenciado la presona de vestirse con talit ['manto de oración'] que no es suyo ...

Y efectivamente con toda pulcritud, Juli y sus seguidores van dejando en los márgenes de sus libros constancia de cada una de las fuentes que insertan en el comentario. No es, sin embargo, cierta del todo la extrema literalidad al aducir las citas que podría deducirse de las palabras de Juli. Según ha puesto de manifiesto L. Landau (*Content,* pp. 91-153), las fuentes aducidas pueden ser libremente reescritas, ampliadas, entremezcladas con otras, reducidas o aligeradas de determinados elementos, adecuadas a la intención del autor aun a costa de perder su sentido original, etc. Y además cualquier fuente aducida puede quedar entrecortada o completa-

da con las opiniones y argumentaciones del propio autor, las cuales se indican puntualmente mediante la abreviatura d"'a, es decir, «dá'at 'aŝmó» 'opinión propia'.

Los libros del *Me'am lo'ez* clásico, todos ellos editados en tamaño folio, suelen completarse con unos amplios índices de materias, en ocasiones un tanto imprecisos.

Algunos eruditos que no conocen el *Me'am lo'ez* más que de oídas han querido ver un paralelo entre esta obra sefardí y el comentario bíblico askenazí denominado *Ŝena ur'ena* de Ya'acob ben Yiŝḥac Aškenazí de Yanov (1550-1628). Pero la verdad es que ambos tienen solamente de común el material inicial en el que se apoyan: el texto bíblico del Pentateuco, y en el caso del *Ŝena ur'ena* también los arriba mencionados Cinco rollos. Aquí se acaba toda la similitud entre ambas obras; mientras que el libro askenazí resulta ser en definitiva una acumulación de cuentos y leyendas para distracción de mujeres, el *Me'am lo'ez* es una obra rabínica que sólo en una mínima parte se sirve del material narrativo tradicional y folclórico, y cuya intención fundamental es la formación halájica, es decir, de normativa legal religiosa para uso y conocimiento de los «patronos de casa» y para cimentar el sustrato religioso de quienes por no conocer o estar poco familiarizados con el hebreo tienen cerrado el acceso directo a las fuentes rabínicas. Hasta el punto de que no sólo las gentes ignorantes del hebreo encontraron en el *Me'am lo'ez* fuente de instrucción, sino que también los propios rabinos sefardíes recurrieron a él en busca de inspiración para sus sermones en las escuelas rabínicas y en las sinagogas.

Un simple vistazo a las fuentes utilizadas por los autores del *Me'am lo'ez* al Pentateuco deja claro que esta obra es bastante más que un libro de lecturas piadosas o de «enxemplos» morales. Y en cuanto a su valor formativo, tiene interés el comentario del ya citado Menaḥem Mitrani, quien en su introducción al *Me'am lo'ez* a *Josué* (vol. I, h. 7b) dice:

> Y vide a munchos mancebos ... que eran 'amé haareŝ ['ignorantes'], que afilú ['incluso'] pasuc ['un versículo'] no sabían, y meldando ['leyendo'] *Me'am lo'ez* les entró temor de el Šy"t ['Dios'] sobre sus corazones y tomaron la sabor de muestra ley santa a tanto que les entró cobdicia y ḥibá ['amor'] muncha por enveżarsen a meldar Guemará, y aunque son mercaderes tomaron ḥajam ['maestro'] con semanada porque les melden Guemará en invierno las noches y en verano las tadres cuando abaǰan de sus boticas, y lażraron ['se esforzaron'] y alcanzaron que agora ya entraron en kelal ['conjunto'] de talmidé ḥajamim ['estudiosos de la ley'].

La gigantesca obra del *Me'am lo'ez* clásico tropezó con dos obstáculos que dificultaron y retrasaron su edición y que en ocasiones dieron al traste con valiosos manuscritos que nunca vieron la luz.

El primer mal fueron los incendios, acontecimientos casi cotidianos en la vida de las ciudades de oriente, que cuando arrasaban barrios enteros también invadían las imprentas y acababan con cuanto material se encontraba en ellas. El segundo problema fue la falta de dinero de los autores para enfrentarse al elevado coste de las ediciones. Todos tuvieron que recurrir a uno o a varios mecenas que les ayudaron económicamente, pero como esto no era suficiente o a veces el mecenas tardaba en aparecer, recurrieron con frecuencia al sistema de publicar sus obras en folletones semanales, y así la edición iba trampeando con el dinero que recibían de los abonados. Si éstos fallaban, la edición se detenía.

El más afortunado de todos fue quizá Ya'acob Juli, que desde un principio se vio protegido por Yehudá Miżraḥí y sus hijos. El acuerdo era que Miżraḥí subvencionara la edición de *Génesis* y el fruto que se obtuviera de su venta serviría para pagar la edición del volumen siguiente y así sucesivamente. La tirada inicial de *Génesis* se fijó en 1.000 ejemplares (Intr., h. [VIb]), cantidad sin duda exorbitante para la época.

Magriso quiso poner en práctica la misma idea, pero parece que la mala fortuna se cebó con él. La impresión de *Levítico* tuvo problemas desde sus mismos comienzos. En una nota al final de la segunda parte de *Éxodo* (h. 120b) se explican las causas del retraso en la aparición de *Levítico:*

> Dice el estampador: Por ser que el señor ḥajam ['maestro'] tuvo daño, ba'avonot ['por los pecados cometidos'], en los fuegos que hubieron de libros del *Me'am lo'ez*, que se quemaron y es hejréaḥ ['necesario'] que se torne a estampar lo que se quemó. Y por esto, cale detenermos unos cuantos días de no estampar del séfer *Vayicrá* ['libro de *Levítico*'] endelantre hasta que atememos ['acabamos'] de estampar lo que se quemó ... ma ['pero'] con partido ['a condición de'] que pague cada uno lo que debe, que es hejréaḥ para la hoŝaá ['gasto'] de la estampa.

Según leemos en la introducción de *Números*, los resultados de la venta de la edición de *Levítico* fueron desastrosos. Así nos lo cuenta el autor (h. 1a):

> Cada hora y cada punto van demandando [la gente] cuándo ya es que se estampará el resto del Arbá' ve'esrim ['la Biblia'] ... Pero la falta de

> estamparse aínda el resto no fue sino por faltura de dinero, que nuestra inteción era del pricipio de estampar luego detrás del séfer *Vayicrá* ['libro de *Levítico*'] el séfer de *Bamidbar* ['*Números*'] y *Debarim* ['*Deuteronomio*']; que con la moneda que se acoġía del séfer *Vayicrá* se tenía de estampar el resto. Pero por sibá ['causa'] de la pédrita que hubo en el otro libro que se despedriciaron munchos as' [aspros, 'monedas'], que volaron munchos libros, cuál en los fuegos, ba'avonot ['por los pecados cometidos'], y cuálos en los tomadores de las hojas, que hubieron partida de ĝente que después que enpezaron a tomar unos cuantos pligos se arepintieron; y si los daban los pligos que tomaron sanos según los tomaron, no era tanto el daño, si no cuálos los daban ratonados y cuálos deċían que se le perdieron y que se los aĵustaran, y de este modo quedaron un saj ['cantidad'] de libros mancos que no haċían as' ['aspros', es decir, 'que no se podían vender'] y se fueron a la gueniżá [lugar reservado para deshacerse de textos escritos con letras hebreas que ya no sirven]. Y agora, tehilot laEl yitbaraj ['alabanzas a Dios, bendito sea'], que les metió ... en corazón de una ĝente buena ... y quitaron unos cuantos as' para ayuda de la melajá ['obra'] ... Pero siendo el gaste de esta melajá es muncho, que se ha de menester muncha moneda para estamparse, por esto el 'icar ['lo principal'] que tiene de inportar es la pará ['dinero'] que da cada uno por el pligo semana por semana, asegún los pligos que se tiene de despartir cada semana que serán dos o tres pligos a la semana. Por esto les rogo a todos, tanto probes como ricos, tanto hombres como mujeres, que se esforcen a sí miśmos y escaseen dos o tres parás de sus bocas y las den a estos pligos semana por semana; y sepan que la miŝvá ['buena obra'] de la estampadura de estos libros lo más se conta de los tomadores de los pligos, que si no es estas parás que da cada uno semana por semana no puede caminar la estampa. Y más les rogo que el que enpeza a tomar de estos pligos que vaya tomando hasta cumplimiento de el libro, y que dé sus parás semana por semana y que no quede de una semana para la otra, si que le viene a fuerte de dar cinco o seś parás de una, y si que cada semana quere el estanpador su gaste.

Quien más sufrió con la edición de su libro fue Argüeti, o por lo menos es el que más se queja de su suerte (*Deuteronomio*, I, hh. Ib-IIa): en su casa no hay ni para pan ni para vestidos; le faltan libros de consulta que por fin le presta Ya'acob Algażi; cuando ya tenía completo el manuscrito de todo *Deuteronomio*, no pudo publicarlo por falta de medios; pero ayudado finalmente por algunos amigos, se decide a dar a la imprenta el texto del comentario de las tres primeras parasiyot que es el que nos ha

llegado. Anuncia (*id.*, h. VIIIb) que tras ver acabada la edición completa de *Deuteronomio* se propone abordar el comentario a Profetas anteriores (*Josué, Jueces, Samuel* y *Reyes*); pero la realidad es que no pudo llevar a cabo su proyecto y que el *Me'am lo'ez* de *Jueces, Samuel* y *Reyes* nunca se escribió, aunque sí el de *Josué* del que luego nos ocuparemos.

A pesar de las penas y fatigas que sufrieron sus autores, la realidad es que el *Me'am lo'ez* clásico tuvo una difusión inusitada: sus volúmenes fueron numerosas veces reeditados, ocupando el primer lugar *Génesis* con diez reediciones. La serie completa reapareció en Salónica (1794-1803), Liorna (1822-1823), que fue la edición que se difundió entre los sefardíes del norte de África, y Esmirna (1864-1868), esta última favorecida sin duda por la publicación allí mismo en 1864 del *Me'am lo'ez* de *Ester*. Reediciones de volúmenes sueltos aparecieron desde finales del siglo XVIII en adelante en todas las ciudades mencionadas, en Constantinopla y en Jerusalén.

Raro ha sido el hogar sefardí donde no hubo al menos algún volumen del *Me'am lo'ez*, ni hombre, mujer o niño que no hubiera leído o al que no hubieran leído pasajes del mismo. Aunque grande de formato se convirtió en el libro de cabecera de muchos lectores que encontraban en él un manantial inagotable de ilustración y de distracción. Como dato curioso sobre el aprecio en el que se tuvo al *Me'am lo'ez*, nos dice Gaon (*Maskiyot*, p. 48, nota 1) que en las ciudades de oriente acostumbraban los padres a dar como exclusiva dote a sus hijas los libros del *Me'am lo'ez* al *Pentateuco.*

Parece, pues, que fue atendido el consejo de Juli en la Introducción de *Génesis* (h. 7b) de que

> agora, cuando viene la presona de la botica y tanbién día de šabat ['sábado'] y mo'ed ['festivo'] que no hay qué haćer, ya se enbebece en este libro y melda ['lee'] la lición que le place.

Y sobre su perdurabilidad en el interés de aquéllos para quienes fue escrito nos dice Gaon (*Maskiyot*, p. 48) lo siguiente: 'Todavía hoy [1933] es posible encontrar hacia la caída de la tarde ... rabinos sefardíes sentados en diversas sinagogas leyendo capítulos de él [del *Me'am lo'ez*] ante los oídos de los fieles ... que beben con sed sus palabras'.

Varios ejemplos nos muestran cómo el *Me'am lo'ez* fue entendido por sus lectores principalmente como libro de moral. Uno de ellos lo encontramos en el comentario del autor del *Séfer Żé Eliyahu* (Constantinopla, 1863), quien al alabar a las gentes de Esmirna dice (h. 15a-b):

> que de chicos ya los anveẓan ['enseñan'] a meldar ['leer'] libros de musar ['moral'], como *Me'am lo'ez, Cab hayašar, Šébet musar* y resto de libros de castiguerio;

aquí aparece mencionada la obra de comentarística bíblica que es el *Me'am lo'ez* en compañía de dos de los libros clásicos de moral del mundo sefardí a los que me referiré en el capítulo siguiente.

Con el paso del tiempo parece, sin embargo, que el alto coste de los ejemplares y también la propia densidad del comentario del *Me'am lo'ez,* de difícil lectura para el pueblo llano, fueron causa de que cierta parte del público se fuera distanciando de su lectura. A ello apuntan las palabras de Yiṣḥac Bajar Abraham Hakohén Perahiá quien en la introducción de su versión del *Séfer hayašar*, volumen de comentario a *Éxodo* (Salónica, 1898), para explicar el específico interés y utilidad de tal obra dice (h. 5a-b):

> Y si direṣ que ya se topan muchos libros de ladino que dan a saber la manera que se debe reġir el hombre toda su vida, de más ['y sobre todo'] el libro del *Me'am lo'ez* ..., que es un libro tan estimado que en él declara toda la ley y las miṣvot ['preceptos'] bien ancho y bien claro y todos los dinim ['normas'] menesterosos para el hombre, sabréṣ Se. que para esto tengo muchas repuestas.
>
> Ande la una es que si como, ba'avonot ['por los pecados cometidos'], en el fuego del 19 elul de 5650 [1890] se quemaron partida de libros de cada bá'al habayit ['cabeza de familia'], a esta cavṣa se apocaron los libros de *Me'am lo'ez* y costan mucha moneda para alcanzarlo, lo cual este libro que yo vos aparo delantre de vosotros ... es barato ... Segunda es que el rab ż"l ['que en paz descanse', se refiere a Y. Juli] hiżo su libro en habla muy ancha en modo que el meldador cale ['es necesario que'] retire sus penserios en la hora que se va a asentar a meldar ['leer'] este libro para que pueda entender lo que melda, que por deṣgracia en este dor ['generación'] ... a muchos les deṣea el alma de saber el declaro de la ley y las miṣvot y la manera que se debe reġir ..., ma ['pero'] si como, ba'avonot, en este tiempo los meollos se aflacaron bastante, cale mucho penar por entender por apunto su declaro.
>
> Por otra raẓón les es mucho yugo siendo cada uno ya viene la noche en su caṣa cansado de su hecho por ganar el maẓón ['sustento'] de su caṣa y que anque tomara el *Me'am lo'ez* en la mano non va a pueder entender nada, y le parece como carga peṣgada ... y le sontrae el esfueño, siendo es meldar sin entender. Y esto les cavṣa a pedrer las nochadas del invierno y las horas que no pueden haċer hecho como šaḅatot ['sába-

> dos'] y yamim tobim ['días festivos'] en meldar cuentos de el 'olam ['actualidad'] y pasatiempos.

Para terminar con el *Me'am lo'ez* clásico digamos que algunos de sus pasajes han tenido vida independiente. Tal es, por ejemplo, el caso del relato del sacrificio de Isaac narrado en *Génesis* que «copiado de el libro preciado *Me'am lo'ez*» de Juli apareció bajo el título de *Séfer 'Aquedat Yiṣḥac*, «declaro de la paraŝá de la 'aquedá» en Esmirna 1864.

Mencionemos también que parte del *Me'am lo'ez* al Pentateuco se tradujo al judeoárabe en época no muy tardía; esta versión realizada por Abraham Lasri lleva el título de *Patšeguen haketab*. El volumen de *Génesis* se publicó dividido en tres partes que vieron la luz en Argel y Djerba entre 1886 y 1891; y en cuanto al comentario a *Éxodo*, parece que sólo se publicó el de las dos primeras parasiyot, que apareció en Argel 1894.

B. El Me'am lo'ez *de transición*

Tras 1777 se abre un paréntesis en la producción de nuevos libros, si bien, como hemos visto, se siguen reeditando los ya publicados.

En 1851 se inicia la etapa que hemos denominado de transición, en la que se escriben nuevos comentarios que por su contenido, estilo, uso abundante de fuentes rabínicas, etc., resultan muy próximos a los del *Me'am lo'ez* clásico, pero en los que ya se empieza a acusar alguna característica del nuevo. Este período está representado por dos libros: el *Me'am lo'ez* a *Josué* de Menaḥem Mitrani, que se publicó en dos partes (Salónica, 1851 y Esmirna, 1870); y el *Me'am lo'ez* de *Ester* de Refael Pontremoli (Esmirna, 1864).

Los autores del *Me'am lo'ez* de transición se vieron también perseguidos por la desgracia a la hora de imprimir sus comentarios. Sin duda, el caso más azaroso en toda la historia de la lucha de estos autores por ver impresos sus libros es el de Menaḥem Mitrani. Sigamos sus palabras (*Josué* I, Intr., h. 7a):

> Enpecí [en 1844] en secretamente muncho por no saber si v'a poder haċer esta melajá ['obra']. Y después de un año que estuve laẓrando ['trabajando'] sobre esto, agab deagab ['por una cosa o por otra'] se supo la coṡa y fue alegría grande en los ba'alé batim ['señores'] ... de mi civdad [Adrianópolis] ... y demandaron con cobdicia grande que lo cumpla dito libro una hora antes ... Y una partida de ba'alé batim de

> mi civdad estuvieron en mi ayuda por darme semanada porque no haga otra melajá.

Pero la buena fortuna le duró poco a Mitrani y esto es lo que nos cuenta el autor (*id.*, h. [Ib]). Cuando en 1846 ya tenía terminado el manuscrito y listo para la imprenta, un incendio asoló la ciudad de Adrianópolis y dejó vacías las bolsas de los posibles donantes. En 1847 decide Mitrani publicar las primeras 40 hojas de su comentario, prometiendo lleno de esperanzas que si los lectores le ayudan, está dispuesto a finalizar el comentario de Profetas y Hagiógrafos, «que en habiendo moneda, la melajá sale corriente».

No hubo, sin embargo, *moneda* y la impresión se detuvo. El infatigable Mitrani opta por abandonar su ciudad y visitar personalmente, en compañía de su hijo Abraham, las comunidades judías de los Balcanes. No nos dice con precisión a dónde le llevó su deambular en busca de fondos, pero en la lista de sus donantes (*id.*, h. IIa-b) se mencionan personas avecindadas en varias ciudades de la Turquía europea, como Didimótijon, Chorlú, Silivri, Constantinopla, etc., amén de la propia Adrianópolis; de la Turquía asiática, como Turgutlú (Kásaba), Aydin, Chanakalé, Yenisehir, Esmirna, etc.; de Grecia, como Salónica y Lárisa; de Belgrado; etc. Hay que suponer que visitó personalmente un buen número de estas localidades. Como señuelo ofrece dejar constancia en su libro de todos aquellos que le hayan ayudado con una cantidad superior a 100 gruses.

Por fin, en 1851 y en Salónica se inicia otra vez desde el principio la impresión de *Josué*, cuyo primer volumen comprende el comentario a los ocho primeros capítulos del libro bíblico. En el colofón (h. 156b) anuncia sin embargo Mitrani que hasta allí han llegado sus recursos y que necesita ayuda para imprimir la segunda parte, cuyo original ya tiene terminado.

Hasta 15 años más tarde, en 1866, no sabemos nada de nuestro autor, a quien encontramos ahora en Jerusalén, donde hace un fracasado intento para poner en marcha la impresión del segundo volumen. Saca a luz en esta fecha el comentario al capítulo nueve y a la mitad del diez, explicando lo siguiente en su introducción (h. [IIa]):

> Enpiezo de mis hablas: Vengo rogando ... a toda la señoría de Yisrael porque estén en mi ayuda por dar matanat yadam ['donativos'] cada uno y uno ... porque se cunpla de estanpar dito libro. Y que sepan que hélec riŝón ['la primera parte'], cuando estanpí, estaba en mis fuerzas y

> puedí caminar bejol tefušot Yisrael ['por toda la diáspora de Israel'] ... que todos me dieron bastante y lo puedí estanpar. Pero agora hiné na ẓacanti vecafeŝá 'alay haẓicná meod vejama ḥolaím ra'ím ['he aquí que he envejecido y me ha asaltado la vejez en gran manera así como varias enfermedades graves'] ... veló ujal 'od laŝet velabó ['y ya no puedo salir y entrar'].
>
> Y hay diez años que vine pó ['aquí'] ... Yerušalaim ... y estuve laẓrando ['trabajando'] yomam valaila ['día y noche'] por poder cunplir dito declaro de *Me'am lo'ez* 'al séfer *Yehošúa'* ['sobre el libro de *Josué*'] entero y šébaḥ laEl yitbaraj ['gracias a Dios, bendito sea'] que lo cunplí ... Que ansí H' yodea' ['el Señor sabe'] que me apremí muy muncho por cunplir este libro del ḥélec šení ['de la segunda parte'] ... baŝá'ar ['en la angustia'] de la parnasá ['sustento'], en demás y las añadas pasadas de la carestía.

Consigue una carta del rabinato de Jerusalén para interesar a las gentes de posibles en la empresa y el mismo Mitrani hace una llamada (*id.*, h. IIb) a los sefardíes de la diáspora. Pero todo en vano: muere nuestro hombre en 1867 sin conseguir ver publicada la segunda parte de su comentario.

Ésta no saldrá a la luz hasta 1870 en Esmirna a cargo de su hijo Abraham, quien nos cuenta el azaroso proceso que le llevó a asumir la edición de la obra (*Josué* II, Intr., h. IVb):

> Onde sabréŝ que en año de 625 [1865] me mandó adoní abí hamehaber ẓ"l ['mi señor padre el autor, que en paz descanse'] una carta de Yerušalaim ... para que fuera ahí y percurar para estanpar este libro ... y yo, siendo me topaba con mis meẓonot buenos ['ganando un buen jornal'], y respondí que no es posible que fuera ser que me se corta el pan, que no es coŝa liviana deǰar buena pasadía con meldar y servir al Šy"t ['Dios'] y ir por canpos y careras para coǧer gruše̊s ['dinero'] para estanpar libro; por esto le roguí que me deǰe.
>
> Y tornó y me aviśó más fuerte diciendo: «Mira de venir y mete en tu corazón que mis hablas es como comando del Šy"t». Y meldando ['leyendo'] yo ditas palabras enpecí lloro amargo. Me vido un Se. ḥajam ['rabino'] ... y supo la cavśa de el lloro. Me respondió: «Avíśale que no es posible por tus raẓones que tienes y no quere metido en tino». Y no pasó días pocos caí con una malatía que se nombra ḥolera', y no se sentía daínda por el mundo ni se siente más y lleví fuertes horas. Y šébaḥ laEl yitbaraj ['gracias a Dios, bendito sea'] ... y seguro que por ẓejut ['merecimiento'] de adoní abí ['mi señor padre'] ..., me meleċinó el Dio ... y se lo aviśí por dar loores y alabaciones por el nes

['milagro'] grande de la buena escapadura y lo roguí que no me porfíe más porque me vaya. Y su repuesta fue: «Agora topas con quen areglarte; ahar arijut yamim vešanim ['después de largos días y años'] veremos qué vas a reġir». Y sobre dita tešu*bá* ['respuesta'] tuve partida de gusto diciendo: «Yamim yedaḃeru» ['El tiempo dirá'].

Y no pasó días pocos me vinieron nega'ím guedolim ['grandes males'] que se nombran fístula, b*ar* m*inam* ['Dios nos libre'], y no podía ni asentar ni alevantar ni echar ni caminar, y iba ande médicos y me deċían: «No conocemos dita haċinura ['enfermedad']». Y me se apegó mi sebo y mi sangre de tantas dolores y pasiones que me dio el Sy"t por mis pecados que hiċe que vine cuentra de adoní abí ...

Y betoj ['en medio'] de esto caí malo con otra haċinura que se nombra puntada y estando un poco bueno, vino la šemu'á ['noticia'] de adoní abí hameḥaber ż"l que niftar bIrušalaim ['murió en Jerusalén'] ... Vetéjef ['Y en seguida'] diǰe que me traigan el papel de las ŝavaot ['últimas disposiciones'] que deǰó cuando partió para irse le'ir hacodeš ['a la ciudad santa'] Yerušalaim ... y abrí y vide que ... escribe que «en sintiendo benî ['mi hijo'] ... la šemu'á, debe de deǰar todo su hecho y no puede reposar si no atema ['acaba'] de estanpar el ... libro». Y yo de ver esta manera de ŝavaá pují a llorar hasta que me afalagaron diċiendo que si vuestro Se. padre sabía que tenéš este modo de ḥoli ['enfermedad'] no deǰaba dita ŝavaá.

Y no pasó ḥodeš yamim ['un mes'] enpezó las fístulas a peġar hasta cantidad que me echó en cama y estuve trabando modos de yisurim ['tormentos'] ... amargos y ocho veċes me cortaron de mi carne pedazos pedazos.

Cuando ya enpecí a caminar con muncha dolor, que ansí me encomendó el médico que caminara por la cae, y me se cortaron las meżonot ['me quedé sin trabajo'] diċiendo que agora no vo a poder haċer la melajá como antes y de esto me se pujó mal sobre mal. Y me vinieron los Se. ḥajamim de la yešibá ['escuela religiosa'] de 'Eżrá baŝarot por afalagarme. Cada uno habló a su modo y el roš yešibá ['jefe de la escuela'] diǰo ditas hablas ...

El rabino tras afearle su conducta, le advierte que todos sus males provienen de no haber cumplido el mandato de su padre. El joven Mitrani sufriendo de llagas y de terribles dolores emprende el viaje a Jerusalén para recoger el manuscrito de su padre y pedir perdón público sobre su tumba y

no pasó días pocos y pasaron las llagas que puedí caminar e irme a Yafo ... y hasta que aribí a Iżmir me se ceraron todas las llagas como si no fueran.

Acomete entonces la publicación, advirtiendo a los lectores (*id.*, h. IIIb) que

> se pedrieron pligos que ya se estanparon y agora enpecí de el principio ... y agora que ya se cunplió, toda mi rogativa es porque apresuren por mercarlo para que pueda pagar a los que me enprestaron.

Así tras una lucha de 23 años se dio por terminada la impresión del *Me'am lo'ez* a *Josué*.

C. El Me'am lo'ez *nuevo*

Tras un período de 12 años, en el que también ahora se siguen reeditando los volúmenes anteriores, se inicia el período del *Me'am lo'ez* nuevo. Algunos de sus autores no tienen estudios rabínicos, sino que son intelectuales producto de una nueva época, son fruto de la *haskalá* sefardí y de las escuelas de la Alianza Israelita Universal cuya formación religiosa es bien distinta de la forjada en las yešibot del siglo XVIII.

La adscripción de algunas de estas obras a la serie del *Me'am lo'ez* viene determinada más que por el estilo y la forma del comentario, por el hecho de que sus autores se sienten vinculados al método y a la obra iniciada por Juli y así lo declaran en textos de portadas e introducciones o se desprende de los propios títulos.

Dentro de esta etapa de redacción del *Me'am lo'ez* debemos considerar en primer lugar el de *Rut* (Salónica, 1882), redactado por Refael Y. Benveniste, quien se declara (Intr., p. 8) seguidor del método de Ya'acob Juli y pretende su mismo objetivo: educar al pueblo.

Como sus predecesores deja constancia de las fuentes usadas (*ibid.*):

> Y non sea que te enbeleques que te escribí alguna coṣa de mi idea, otro que todo es acoġido y recoġido de diversos libros en cada perat ['detalle'] y perat verás su número mostrando una señal abaǰo y aseñalado de cuál libro lo tomí.

Adorna el comentario con cuentos e historias, entre los cuales cabe anotar el relato de la salida de los judíos de España (pp. 129-137), la vida de Abravanel (pp. 137-144) y la muerte de la heroína de Tánger conocida por Sol la sadica (pp. 208-212).

Hay que esperar diez años para que la tarea del *Me'am lo'ez* continúe, esta vez con el comentario a *Isaías* (Salónica, 1892) de Yiŝḥac Y. Abá, cuyos motivos para emprender la obra nos dice en su Introducción (h. 7b):

> Siendo todo el mundo se están uśando a meldar ['leer'] historias que están traśladando de francés, inglés a español y non tienen aviśo de muestra ley santa, a esta raẓón me ocupí a sonportar el trabajo de dita melajá ['obra'] y haċer las noches días para escribir en estando bien cansado el día entero.

Hace asimismo un repaso de las obras del *Me'am lo'ez* que le han precedido desde *Génesis* a *Rut* y da noticia de haber visto un

> chico libro nombrado *La historia de Iyob* que la treśladó el capo maestro del T"T haġadol ['Gran Talmud Torá'] de la civdad de Salónica ... Abraham Hakohén Benardut (hh. 7b-8a);

de este comentario a *Job* conocemos una edición de Salónica 1889, que sería la que probablemente viera nuestro autor.

Al libro de Abá le siguieron en el espacio de cinco años dos diferentes comentarios a *Eclesiastés*: el de Šelomó Hakohén titulado *Ḥéšec Šelomó* (Jerusalén, 1893) y el de Nisim M. 'Abud bajo el nombre de *Oŝar haḥojmá* (Constantinopla, 1898).

En cuanto a la conexión de ambas obras con la serie del *Me'am lo'ez*, en el segundo caso la encontramos en el texto de portada: «Este libro es tan afamado que declara el *Me'am lo'eż Cohélet* en ladino». En tanto que en la obra de Hakohén la encontramos sólo en la Introducción (h. [2a]):

> Y siendo sus palabras [de *Eclesiastés*] son hondas ... ma ['pero'] siendo hay ĝente que no saben lašón hacodeš ['hebreo'], por esto me di a la pena por declarar en ladino como *Me'am lo'eż* y arecoġí unos cuantos ma'asiyot y mešalim ['cuentos y parábolas'] por dar sabor a los meldadores.

Nos cuenta asimismo Hakohén el proceso de elaboración de su comentario a *Eclesiastés* y de otro a *Isaías*, que no nos ha llegado (*id.*, hh. 4b-5a): los sábados se reunía con un grupo de estudiosos y comentaban capítulos de ambos libros; durante la semana ponía por escrito el resultado de aquellas sesiones de estudio en los ratos libres que le dejaban sus ocupaciones de maestro y escribano, cargos que había ejercido en Vidín durante 53 años.

Cuando tuvo terminados ambos comentarios y siendo que «es un desplaćer de meterlos en gueniżá» (*id.*, h. 2b), emprende viaje a Jerusalén provisto de cartas de recomendación de rabinos de Vidín (*id.*, hh. 3b-4a):

> Después que me aresentí en Yerušaláyim en la plaza de Eben Yisrael, huí a viśitar onde el Se. rab riśón leŠiyón ['gran rabino de Sión'] ... Refael Meír Fanizel ..., que me arecibió bejabod gadol ['con mucha honra']. En siendo żaquén muflag ['muy anciano'] *de* edad de 98 años ... el Dio lo engració con buena vista: sin entoȷo meldó la carta que me dieron y la haskamá ['aprobación'] de Vidín ... De vista tomó él su mano la santa y escribió porque ayuden cada uno asegún su poder. Y yo, con poder de el Dio y con ayuda de mis Se. yehidim ['miembros de la comunidad'] de Vidín ..., no terné de menester ayuda de ninguno *de* ellos, que vivan munchos años y buenos ... Ya me abasta por mantenerme con un poco de economía. Como diǰeron muestros Se. hajamim ['maestros'] ...: «Que coma más poco y que se vista de honor» ...
> Y después huí onde mi Se. primo ... Nisim Mandel ... Ĵunto con él huimos onde el Se. rabí Yiŝhac Yisrael rab de Rodes ..., que estuve en su casa bien mirado en año de [1878] ..., y le amostrí el libro de *Cohélet* que aresentí. Me dio consejo que libro de *Me'am lo'ez* se quere que aĵuste unos cuantos ma'asiyot y unos cuantos meŠalim arecoġidos y en algunos pesuquim ['versículos'] me hiżo hasagá ['crítica, puntualización']. Y lo engracií muncho este consejo, sobre que vo a penar de muevo a resentarlo y va detadrar la estampa y más muncho gaste me se va haćer, non me enbaraza.

El comentario de Nisim M. 'Abud es bastante más extenso que el de su predecesor Šelomó Hakohén. Su autor nos explica los motivos que le movieron a emprender la tarea (Intr., p. 3b):

> Y viendo que ... les plaće a cada uno particular de meldar ['leer'] cada uno lo que sabe y viendo que los que meldan Arbá' ve'esrim ['la Biblia'] lo meldan entero con entender y sin entender y cuando viene séfer *Cohél'* ['el libro de *Eclesiastés*'] voltan hojas y no lo meldan porque no lo entienden que sus palabras son selladas y ceradas, a esta cavśa me determiní por ordenar este chico libro de *Cohél'* en ladino.

Es, sin embargo, 'Abud uno de los pocos autores de esta etapa del *Me'am lo'ez* nuevo que al igual que los antiguos se ve agobiado por problemas económicos. Así nos dice (*id.*, p. 4b):

> En primero estampí hasta siete pligos y me detuve por modre de ayudo que no topí. Viendo a muchos señores abonados que me fueron demandando el resto, a esta cavṣa, percurí por escaparlo.

Aunque no deja de resultar extraño, parece evidente que 'Abud no conocía el comentario de Hakohén publicado tan sólo cinco años antes. En cualquier caso, el hecho constituye un dato significativo en cuanto a la limitada difusión que alcanzaron por la diáspora sefardí los tomos del *Me'am lo'ez* nuevo.

Cierra el período Ḥayim Y. Šakí con su comentario a *Cantar de los cantares* (Constantinopla, 1899). Hay noticias de que el manuscrito de *Lamentaciones* de Yiŝḥac Perahiá se quemó en el incendio de Salónica de 1917.

Además de las previsibles diferencias de lengua y estilo, otras varias distinguen el *Me'am lo'ez* de la última etapa del clásico.

En cuanto a lo formal, ya desde el *Me'am lo'ez* de *Ester* en adelante y con excepción del *Oŝar haḥojmá*, el formato en folio de los volúmenes anteriores se va reduciendo y también desaparecen los índices, salvo en *Rut*. Las diferencias de contenido se van haciendo más acusadas con el paso del tiempo. Y en cuanto a las fuentes utilizadas, que van disminuyendo progresivamente, sólo en *Rut* y en *Oŝar haḥojmá* se siguen anotando puntualmente a pie de página, en tanto que en los restantes se las despacha mediante una más o menos precisa mención en las respectivas introducciones. El caso extremo lo constituye el *Me'am lo'ez* a *Cantares*, en el cual lo que mayoritariamente encontramos son los comentarios que a su autor, un erudito «a la moderna», le sugiere la lectura del poético libro entendido como el relato del idilio entre Dios e Israel.

D. Obras que imitan o que se basan en el Me'am lo'ez

El *Me'am lo'ez*, entendido casi desde sus inicios como un sistema de comentario, desbordó el de su exclusiva aplicación al texto bíblico. Y así encontramos varias obras cuyos autores las vinculan al *Me'am lo'ez* y que comentan textos rabínicos de variado cariz.

Coetáneo del *Me'am lo'ez* antiguo es el *Mešibat nefeš*, comentario de Šabetay Y. Vitas a las *Aẓharot* en verso de Šelomó ibn Gabirol. La obra apareció en dos volúmenes (Constantinopla, 1743 y 1744) y en el texto de portada podemos leer:

> Aviśa el declaro de todas las miŝvot ['preceptos'] en ladino, hecho como el molde de el *Me'am lo'eż*.

También de contenido moral y de normativa religiosa es el *Me'am lo'eż ḥadáš* de Yehudá Confino, traducción abreviada del *Moré beeŝba'* de Ḥayim Ażulay. La obra estaba planificada en cuatro volúmenes, el primero de los cuales vio la luz en Jerusalén 1893; ignoro si Confino llegó a cumplir con el plan completo de su obra.

II. Otros comentarios bíblicos

Además del *Me'am lo'ez* circularon en el mundo sefardí otros comentarios rabínicos de libros sueltos de la Biblia; tales comentarios, como ya dijimos en relación con el *Me'am lo'ez* cumplen en buena medida la función de servir de lecturas piadosas. De otras obras que se ocupan de la elucidación moralizadora de pasajes bíblicos nos acuparemos en el capítulo siguiente.

En el *Tobá tojeḥá*, de Mošé Ben-'Imanuel Šalem, se comenta siguiendo las perícopas del texto bíblico los libros de *Génesis* (Salónica, 1846), *Números* y *Levítico* (Salónica, 1855), aduciendo materiales tomados 'de los tanaítas y amoraitas, del Talmud, del *Żóhar*, del midráš' y de moralistas sefardíes modernos, como Eli'éżer Papo y otros. Y del *Séfer Toŝeot ḥayim*, de Refael Ḥayim Ešcayu, conozco la segunda parte con un comentario de contenido primordialmente moral a *Deuteronomio* (Salónica, 1900).

Conocemos también algún comentario a otros libros de la Biblia, como el *Séfer Ya'acob Yismaḥ* (Esmirna, 1877) sobre el libro de *Ester*, versión del *Séfer Ya'acob be'ożró* de Ya'acob Yafé publicado en el mismo lugar y fecha; y otro comentario a *Eclesiastés*, cuyo autor Mošé Almoli lo titula *Quiryat Ḥaná* (Belgrado, 1853).

Sabemos asimismo de un comentario a *Josué, Jueces, Samuel* I y II y *Reyes* I y II que bajo el título de *Léḥem Yehudá* (Salónica, 1888) elaboró Yiŝḥac Y. Abá, al que ya hemos mencionado como autor del *Me'am lo'ez* a *Isaías*. El libro fue reeditado en Esmirna 1890, conteniendo tan sólo el comentario a *Josué, Jueces* y *Samuel* I. Nos inclinamos a no considerar esta obra de Abá como perteneciente a la serie del *Me'am lo'ez* ya que el propio autor no la tiene en cuenta en su lista de las obras escritas hasta la fecha de su publicación de *Isaías*. Allí nos dice solamente (h. 8a):«Ya quití a

luz Nebiím rišonim ['Profetas anteriores'] en una habla corta», y quizá sea esta idea de haber elaborado un comentario breve lo que le hace excluirla de las obras del *Me'am lo'ez.*

De tiempos más modernos es el comentario a *Daniel* (Salónica, 1901), de Reina M. Hakohén, traducción parafrástica del libro bíblico que bien poco tiene ya que ver con los comentarios rabínicos tradicionales.

Conclusión

Hemos visto hasta aquí en breve síntesis lo que fue la gran obra de la comentarística bíblica sefardí. Tanto el *Me'am lo'ez*, que hemos definido como la enciclopedia del saber sefardí tradicional de su tiempo, como los otros comentarios aducidos, todos ellos cumplieron con la función que más tarde señalaremos al ocuparnos de los libros que tratan de prácticas y doctrinas del judaísmo: la de proporcionar al judío religioso material de lecturas piadosas, caldo de cultivo imprescindible en el que alienta la vivencia tradicional del judaísmo. Su papel en tal terreno no difiere, pues, del de las obras de normativa religiosa y de moral de las que nos ocuparemos en el capítulo siguiente, pudiendo todas las obras de comentarística citadas quedar integradas en lo que en la Introducción se ha definido como literatura para «meldar».

El tiempo de aquella magna empresa ya pasó, quedando sus volúmenes arrumbados por el ajetreado ritmo de nuestra vida actual en la que ya no hay ocasión para apacibles reuniones familiares en torno a alguien que lea en voz alta. Tampoco hoy tienen fácil acceso para desentrañar el contenido de sus amarillas páginas los herederos de aquellos lectores para los que el *Me'am lo'ez* fue escrito: ni los sefardíes de la diáspora y ni siquiera los de Israel leen con fluidez los apretados caracteres raší con que se imprimieron sus volúmenes.

Pero aun así, los viejos tomazos del *Me'am lo'ez*, que permanecen ya eternamente cerrados para el común de los lectores, ocupan todavía hoy un lugar preferente en muchos hogares sefardíes, quienes los conservan con la veneración que desde su inicio suscitó esta magna obra y con un sentimiento de respeto por la infatigable tenacidad de sus autores, los cuales sin ningún atisbo de interés personal se consagraron a la exclusiva tarea de allanar a sus gentes el conocimiento del texto bíblico a la luz de la comentarística rabínica tradicional.

Bibliografía

Circulan varias presentaciones de conjunto sobre el *Me'am lo'ez*. La más antigua es la ya clásica de M. D. Gaon, *Maskiyot lebab 'al Me'am lo'ez*, Jerusalén, 1933. Le siguen las de M. Molho [y J. Nehama], *Le Meam-Loez: Encyclopédie populaire du sépharadisme levantin*, Salónica, 1945, y el capítulo dedicado al tema por M. Molho en *Literatura*, pp. 242-294, con selección de textos; así como el tomo preliminar de la edición del *Me'am lo'ez* de *Génesis* de D. G. Maeso y P. Pascual Recuero, *Me'am lo'ez: El gran comentario bíblico sefardí*, Madrid, 1964. Añadamos los artículos de M. J. Benardete, N. G. Tarragano y otros autores en *The Foundation for the Advancement of Sephardic Studies and Culture*, Tracts V-VI, New York, 1970.

Aspectos biográficos acerca de Ya'acob Juli pueden encontrarse además en los artículos de I. R. Molho, «El humanista R. Yaacob Houli» (en hebreo): *Tesoro de los Judíos Sefardíes*, 5 (1962), pp. 80-94, y de L. Landau, «R. Jacob Khuli's Attitude towards Shabbateanism» (en hebreo): *Pe'amim*, 15 (1983), pp. 58-66.

Sobre la edición de la segunda parte del *Me'am lo'ez* a *Deuteronomio* véase el comentario de A. Yaari en *Catalogue*, núm. 68, y también el artículo de A. Perets, «La deskuvierta de las pajinas pedridas del Meam Loez, Devarim»: *Aki Yerushalayim*, 24-25 (1985), pp. 35-37.

En cuanto a textos transcritos de la aljamía, ténganse en cuenta la selección rigurosamente editada de C. M. Crews, «Extracts from the *Meam Loez* (Genesis) with a Translation and Glossary»: *Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society ...*, 9 (1960), pp. 13-106, y la transliteración extensa ya citada de D. G. Maeso y P. P. Recuero, que además del volumen de *Génesis*, Madrid, 1969-70, comprende el de *Ester*, elaborado por Recuero, Madrid, 1974, y el de *Isaías*, por A. Riaño (tesis Univ. de Granada, 1985).

Sobre aspectos literarios y de lengua véanse A. Goldberg, *Me'am lo'ez Diskurs und Erzählung in der Komposition: Hayye Sara, Kapitel I*, Frankfurt am Main, 1984; la obra de L. Landau, *Content and Form in the* Me'am lo'ez *of Rabbi Jacob Culi* (tesis Univ. de Jerusalén, 1980), de la cual proceden sus artículos «The Transformation of The Talmudic Story in *Me'am lo'ez*» (en hebreo): *Pe'amim*, 7 (1981), pp. 35-49, y «'Iŝubah šel hahaġadá hadaršanit beséfer "Me'am lo'ez"»: *The Sepharadi and Oriental Jewish Heritage*, Jerusalén, 1982, pp. 213-224, y Ch. Wiesner, *Jüdisch-Spanisches Glossar zum Me'am lo'ez des Iacob Kuli: Genesis und Exodus bis Teruma*, Hamburgo, 1981.

En cuanto a traducciones del *Me'am lo'ez* a otras lenguas, hay que tener en cuenta la versión hebrea de S. Yerushalmi titulada *Yalcut Me'am lo'ez*, en 20 vols., Jerusalén, 1967-1981, que resulta ser una adaptación manipulada del texto sefardí. Con el mismo título y apostillada de «The Torah Anthology», New York-Jerusalén, 1977-1985, circula una versión inglesa de A. Kaplan que comprende los volúmenes del *Me'am lo'ez* al Pentateuco, al que se suman el

correspondiente a *Ester* (1978) y pasajes del comentario sefardí que tienen entidad literaria independiente, como la *Hagadá* de Pascua tomada del *Me'am lo'ez* a *Éxodo* (1978) y los *Pirqué abot* del comentario de Magriso a *Levítico* (1979); la versión inglesa de este último corre a cargo de D. N. Barocas.

Finalmente, del comentario a las *Ažharot* de Š. ibn Gabirol se ha ocupado M. D. Gaon en «Meam loez 'al haAžharot leRašbag (*Séfer Mešibat néfeš*)»: *Mahbereth*, 2 (1953), pp. 58-59.

III
PRÁCTICAS Y DOCTRINAS DEL JUDAÍSMO

La vida religiosa judía no se limita ni con mucho a la asistencia a unos oficios sinagogales, diarios, sabáticos o los propios de las fiestas y Días solemnes del calendario litúrgico. El judío religioso debe además cumplir estrictamente una serie de normas que regulan todo su acontecer diario, su alimentación, etc. Y en particular las mujeres están obligadas a unas determinadas reglas de purificación y limpieza relativas a la menstruación y a otras prácticas que le son propias, como la de la *ḥal·lá*, ofrenda de una parte de la masa del pan que se hornea para el sábado, así como el encendido de velas para tal festividad y, sobre todo, en ellas recae primordialmente el cumplimiento hogareño del *kašerut*, es decir, de toda la amplia normativa que regula la licitud alimentaria en el judaísmo.

La codificación de la norma religiosa, la *halajá*, a partir de su difusa presentación en el Talmud, fue obra de varios autores medievales, como Al-Fasi (siglo XI), Maimónides (siglo XII) o Ašer ben Yeḥiel (siglo XIII), para culminar en la obra del sefardí Yosef Caro (siglo XVI), el *Šulḥán 'aruj*, que es el código religioso por antonomasia del judaísmo ortodoxo.

El necesario conocimiento que de la compleja normativa de la ley judía deben tener los fieles ha propiciado que a lo largo de su historia se haya producido una copiosa literatura que ha venido a explicar, a partir del código fijado, el porqué de las normas y el cómo de su aplicación.

Pero además de la obligación de conocer y cumplir con los *dinim*, es decir, las normas religiosas, y hacer *miŝvot*, es decir, buenas obras, el judío es impelido a la práctica moral de *meldar*, es decir, a leer en sus ratos libres, sobre todo en sábados y festividades, toda suerte de libros piadosos en los que se desarrolla y se comenta la ética y la moral, *musar*, del judaísmo. Como ya hemos mencionado, uno de los más importantes libros de

moral es el propio texto bíblico, que cumple así otra función además de la propiamente litúrgica.

Los límites entre estos dos tipos de obras –de halajá y de musar– no siempre son ni pueden ser claros, ya que al explicar la norma con frecuencia se entra en terrenos morales y muchos de los conceptos morales se plasman en dinim y miŝvot. Asimismo no sólo se consideran lecturas piadosas las de los libros de contenido primordialmente moral, sino que también cumplen tal función las obras de normativa, por más que su lectura sea tan poco atractiva como lo es la de los textos legalistas.

Como es fácil de imaginar, son numerosos los libros que han circulado en el mundo sefardí de una y otra materia. Y aunque se siente como preferible la lectura en hebreo, de un lado la situación de desconocimiento casi generalizado de tal lengua por parte del común del pueblo, y de otro la necesidad de conocer la norma y de poder leer con fluidez textos morales, han propiciado la elaboración de versiones judeoespañolas de los libros legales y morales clásicos en hebreo, así como la creación de originales sefardíes con comentarios en torno a la normativa y sobre todo a la moral y la ética del judaísmo.

Veamos el repertorio de obras que nos ha llegado de una y otra materia, las cuales agrupamos según sea el contenido mayoritario del libro.

I. La práctica religiosa

Las obras que nos han llegado en judeoespañol de materias de normativa religiosa tienen o bien A) un contenido general, o bien B) se ocupan de normas concretas.

A. Obras de contenido general

De las codificaciones clásicas de la halajá en su conjunto nos han llegado en judeoespañol el *Séfer Meirat 'enáyim* (Liorna, 1753), sobre el *Séfer hamiŝvot* de Maimónides, y varias versiones del *Šulḥán 'aruj*.

Entre estas últimas, la más antigua es el *Séfer Šulḥán hapanim* o *Meŝa del alma* (Salónica, 1568), reeditado posteriormente en Venecia 1602; Abraham Asá tradujo en su *Šulḥán hamélej* (Constantinopla, 1749) el tratado *Oraḥ ḥayim* del *Šulḥán 'aruj* en versión distinta de la anterior. En su *Séfer Damésec Eli'éżer* lleva a cabo Eli'éżer ben Šem-Tob Papo una refundi-

ción comentada, con profusión de citas de autoridades rabínicas, de dos de las partes del *Šulḥán 'aruj*: el *Oraḥ ḥayim* (Belgrado, 1860-1867 y Esmirna, 1877), y el *Yoré de'á*, que apareció en dos volúmenes (Belgrado, 1865 y Jerusalén, 1884). El material aducido, que lo es tanto de normativa legal como de consideraciones éticas y costumbristas, se ordena según las letras del alefato por la palabra significativa del precepto o tema que se comenta.

Sobre la necesidad de que la norma religiosa esté expresada en judeoespañol, nos dice E. Papo en la Introducción de su libro (h. Ib):

> ¿Qué quedó para deċir a moṡotros en este dor ['generación'] flaco? Ki hen raḇim 'atá 'am haareṩ ['Que he aquí que ahora son muchos los ignorantes del hebreo'] y pedrimos la lingua santa, manadero de todos los linguajes, el lašón hacodeš ['hebreo'] ..., y con esto se fue afloǰando el apuntamiento del ǰudeṡmo de día en día por mancura de saber, siendo todos los libros que mos aviṡan lo que habemos de haċer y lo que no, son en lašón hacodeš ... Sobre esto subió sobre corazón de un orégano de pared como mí por treṡladar los dinim del séder ['tratado'] *Oraḥ ḥayim* 'al séder a"b ['en orden del alefato'].

Aunque compuestas en coplas, no podemos por menos de mencionar aquí dos recopilaciones de Abraham Asá de los preceptos y normas del judaísmo. La primera la constituye su *Séfer Ŝorjé ŝiḥur* (Constantinopla, 1733), en donde en sus 165 hojas lleva a cabo Asá una amplia recopilación de preceptiva religiosa. Más sucinta es su selección de dinim publicada como la segunda parte de su versión de las *Letras de raḇí 'Aquibá* (Constantinopla, 1729), de la que luego nos ocuparemos.

B. Obras relativas a normas particulares

Encontramos vertidos al judeoespañol libros relativos a la normativa de algunos ritos que dejaron de tener vigencia hace siglos con la destrucción del Templo de Jerusalén, y cuya lectura sustituye de alguna manera al antiguo ceremonial. Tal es el caso del *Séfer 'Abodat bet H'* (Salónica, 1772), de Refael Yehudá Cal'í, con la explicación del ritual de los sacrificios y ofrendas diarias del Templo elaborada por Menaḥem Lonżano; el *Séfer Torat emet* (Constantinopla, 1866), de Ḥayim Abraham 'Użiel, sobre las prescripciones de la *pará adumá*, la vaca roja, que se debía inmolar para reparar los pecados de Israel (*Números* 19.1-3 y 9); etc.

En la Introducción del *Séfer 'Abodat bet H'* citado (h. 3a-b) se nos habla de la necesidad de traducciones de obras halájicas y del uso de este libro como lectura piadosa, antes o después del oficio sinagogal:

> Hayom ['Hoy'] se publicó este séder *'Abodá* y lo dićen muchos, quen antes de la tefilá ['oración'] quen después de la tefilá. Es que habrán munchos que deśearán de entenderla para deċirla con entender su declaro; que vaday ['desde luego'] el que diċe la cośa y la entiende sierve a el Šy"t ['Santo, bendito sea'] con más temor. Ubifrat ['Y especialmente'] los que no saben lašón ['lengua'] otro que ladino, cierto deśearán de tenerla *en* ladino para meldarla. Y entenderla para ellos en ladino es más mejor, como tienen los francos sus libros de tefilá en ladino [es decir, en sus lenguas vernáculas].
> Por esto las ordenaron para que el que no sabe lašón [aquí 'hebreo'] que la diga por su ladino y entienda lo que va diċiendo. Y aunque la queduśá ['santidad'] de lašón es más grande, pero siendo no entiende lašón hacodeš más vale que la diga por su ladino para que entienda lo que diċe.

De prescripciones siempre vigentes en el judaísmo se ocupan otro lote de libros. Mencionemos en primer lugar el *Hiljot šeḥitá ubedicá* (Constantinopla, ca. 1514), uno de los libros más antiguos que nos ha llegado en judeoespañol, sobre las normas para el degüello ritualmente lícito de los animales dedicados al consumo y el examen de sus vísceras y miembros con el fin de determinar si cumplen las reglas del kašerut. Del mismo tema se ocupa el *Séfer Żebaḥ todá* de Yosef ben Abraham Moljo, escrito originalmente en hebreo y traducido al judeoespañol por Refael Yosef Ben-Sasón (Belgrado, 1860), quien entre otras varias cosas añade (hh. 69-78) una lista de palabras hebreas propias de la materia que se comenta seguidas de su traducción judeoespañola.

Algunas obras se ocupan de explicar las normas relacionadas con los ritos de tránsito. El *Séfer Ḥayim vaḥésed* (2ª ed. Jerusalén, 1910), de Yehudá Mešulam, trata del precepto de visitar a los enfermos y de las normas y costumbres del ritual del lavado del cadáver y las mortajas. De la circuncisión se ocupan el *Séfer Lel šimurim*, de Yiŝḥac Amarillo, traducido del hebreo por Mordejay b. Yisrael Ḥayim (Viena, 1819 y Salónica, 1827), destinado a servir de lectura piadosa durante las horas de vela de padres y parientes en la llamada «noche de viola», previa a la circuncisión de un niño; y el *Séfer Tojaḥot musar* (Salónica, ca. 1850), de mayor contenido moral que preceptivo con «consejos estimados buenos para el Šy"t

['Santo, bendito sea'] y para el hombre ... y unos cuantos ma'asiyot ['cuentos'] de noche de viola».

Dirigido específicamente a las mujeres y a sus obligaciones concretas es el *Séfer Dat Yehudit* (Liorna, 1827, Jerusalén, 1878 y Viena, 1881), de Abraham Laredo y Yiŝhac Haleví. En la introducción se dice (hh. Ib-IIb) que el libro se encontró en alguna ciudad de Marruecos en poder de doña Mażal-Tob bat Żimrú, y puesto que estaba redactado en 'verdadero español', hubo necesidad de reescribirlo en el judeoespañol de oriente. En la primera edición se indican en los márgenes las fuentes aducidas, indicaciones que se omiten en las posteriores.

Por mencionar alguno de los libros con prescripciones relativas a las fiestas, citemos el *Séfer Mêŝec betí* (Sarajevo, 1872), de E. Papo, ordenado según el alefato, que se ocupa de los preceptos del sábado. Y también la introducción de Yehudá Cal'í sobre normas y usos de la fiesta del 15 del mes de šebat (*Tu-bišbat*) en la que se celebra el renacimiento de flores y plantas tras los rigores invernales, que suele iniciar numerosas ediciones de coplas para esta festividad (Salónica, 1800, 1879, ca. 1890, 1911, etc.). La misma introducción se recoge en los libros *Séfer Perí 'eŝ hadar* (Belgrado, 1860 y Esmirna, 1876), ampliada en la edición más tardía con varios relatos y con las normas (*dinim*) de Tu-bisbat.

Es también aquí el lugar de aludir a los dinim de la oración que figuran en la mayoría de los oracionales arriba mencionados y en otros muchos que lo único que tienen en judeoespañol son tales indicaciones preceptivas.

II. La moral

Más numerosos que los de normativa son los libros de moral difundidos en judeoespañol, para cuya exposición los vamos a dividir en A) obras de contenido general, B) obras de temas específicos y C) la moral para niños.

Nos vamos a referir en este apartado a las obras de contenido moral que constituyen unidades bibliográficas. Pero ni que decir tiene que también encontramos opúsculos y comentarios morales en obras de variados temas no estrictamente éticos.

Por poner algún ejemplo, mencionemos que en las hojas finales de varias de las ediciones más tardías de coplas para la fiesta de Sabu'ot o

Pentecostés (Salónica, 1866 y 1874, y Jerusalén, 1938) figura traducido al judeoespañol un opúsculo sobre las excelencias de la ley, que en ediciones anteriores aparecía en hebreo y titulado *Séder halimud.* Asimismo en el compendio de coplas morales *Librico de Tojáhat megulá* (Salónica?, 1858) se publica un capítulo del libro *Séfer Musar ḥeskel* del que luego nos ocuparemos, «tresladado en ladino de el rab ... Yiŝḥac Farḥí ..., que es provechoso para la alma», sobre la necesidad de guardar la ley y cumplir con las buenas obras prescritas por el judaísmo.

A. Obras de contenido general

Encontramos traducidas al judeoespañol algunas de las obras clásicas del judaísmo medieval español. Del *Séfer Ḥobat halebabot*, compuesto por Baḥia ibn Pacuda (siglo XI) originalmente en árabe y publicado en hebreo por primera vez en Nápoles 1490, conocemos dos versiones distintas. La más antigua es la de Yosef Firmón (Constantinopla, 1569 y Venecia, 1713[1]), titulada en judeoespañol *Obligación de los corazones.* Un siglo después Yisrael B. Ḥayim presenta como nueva su versión que vio la luz en Viena 1822, pero que apenas difiere de la citada de Venecia. Sí resulta ser distinta y parcial la traducción de Šelomó 'Użiel (Constantinopla, 1898), la cual contiene sólo el «Šá'ar habitaḥón» de la obra de Pacuda.

Otra obra medieval española conocida en versión sefardí es el *Séfer Menorat hamaor*, de Yiŝḥac Aboab (fines del siglo XV), cuya primera edición hebrea es de Constantinopla 1514. La traducción se debe a Abraham Asá (Constantinopla, 1762), y en ella se basa la aparecida en Esmirna 1877. Difiere de ella, presentando un texto abreviado, la que vio la luz en Constantinopla 1893. Añadamos aún el *Bet miḍot* (Constantinopla, 1512), de Yeḥiel bar Yecutiel bar Binyamín Harofé (siglo XIII), que circuló en judeoespañol bajo el título de *Séfer Ma'alot hamiḍot* (Constantinopla, 1824), «declaro de midrašim [comentarios legendarios de la Biblia] y agadot ['leyendas'] y de ba'alé hamusar ['moralistas']».

Como no podía ser menos, el mundo sefardí produjo a lo largo de su historia numerosas obras de contenido moralizador, bien en hebreo, sien-

[1] A. M. Haberman, en su espléndido artículo «Lehéquer Séfer "Hobot halebabot" venushaotav ha'ibriyot»: *Sinai* 14, 28-29 (1951), pp. 315-329 y pp. 58-79, anota la primera edición (núm. 6), adjudicándole con dudas la data de Salónica 1600. Recoge asimismo (núm. 7) la versión de David Pardo en caracteres latinos aparecida en Amsterdam 1610.

do varias de ellas traducidas al judeoespañol, bien directamente en esta misma lengua. Asimismo se ha traducido alguna obra de autores askenazíes.

Una de las de mayor significado es el *Séfer Šébet musar*, de Eliyahu Hakohén de Esmirna, escrito originalmente en hebreo (Constantinopla, 1712) y vertida al judeoespañol por Abraham Asá (Constantinopla, 1742), siendo varias veces reeditada (Constantinopla, 1766, Salónica, 1800 y Esmirna, 1860).

El moralista Yiŝḥac Farḥí, escribió en judeoespañol el *Séfer Imré biná* (Belgrado, 1836) y el *Séfer Żejut umišor* (Esmirna, 1850 y Salónica, 1887), comentario sobre las excelencias de las miŝvot, traducido por él mismo de su libro hebreo *Ŝuf debáš*.

A otra pareja de autores, Yosef Bajar Meír Sasón y Yiŝḥac Bejor Amaraĝi, se deben dos libros de moral. Uno de ellos es el *Séfer Darjé haadam* (Salónica, 1843 y 1892), con consideraciones éticas sobre el amor al prójimo tomadas en buena parte del capítulo «Ahabat re'im» (2ª parte, cap. 13) del *Séfer haḅerit*, de Pinḥás Eliyahu Horowitz de Vilna, del cual nos ocuparemos más adelante; complementan el libro con «un poco de musar y unos cuantos ma'asiyot ['cuentos'] de el *Séder haḍorot* y de el *Šébet Yeudá*», etc.

Los autores nos explican en la Introducción (h. Ib) su intención al componer su obra así como el alcance de sus manipulaciones de los materiales acopiados:

> Aviso a los Se.: Siendo hay ĝente que deṡean de saber ḥidušim ['novedades'] de el 'olam ['mundo'], por dita raẓón mos pareció monasup ['conveniente'] de inĝeniar este librico ... que son coṡas acoĝidas de unos libros preciados que no se topan en mano de cualsequier presona, como el *Séfer haḅerit* y el *Šébet Yeudá* y de el *Séder haḍorot* y resto de libros, y lo fuimos ma'atic ['lo copiamos'] en ladino que lo entiendan todos y no eñadimos de muestro meollo otro alguna coṡa poca, y son coṡas graciosas que quita la ansia de el corazón y la tristeẓa de saber lo que mos aconteció en tienpo de la España.

No deja de resultar interesante que el propósito de Sasón y Amaraĝi no sea simplemente el moralizador, sino también el de proporcionar a sus lectores una obra que tiene mucho de entretenimiento.

El otro libro de estos mismos autores es el *Séfer Musar heskel* (Salónica, 1843), «porque melden hijos de Yisrael en las noches a saber caminos de

el Dio». El libro tiene un contenido variado que ellos mismos nos detallan en la Introducción (h. 1a-b):

> La primera escribimos cośas de moral que al séjel ['entendimiento'] lo da a acreditar el daño que le sale.– La segunda es ya'an ki ['puesto que'] la añada pasada ẏolaron más de mil criaturas de virgüela, por esto escribimos un buen castiguerio de el *Séfer haḇerit*, que acudan a sus hiẏos ...– La trecera es, siendo vimos que el viŷuto ['salud'] de los puerpos de agora no están como antes, por esto escribimos el pérec ['capítulo'] 4 de «Hiljot de'ot» de HaRambam [Maimónides], qué sorte que se rija el hombre por estar reċio para servir a el Criador y este rijo no se demuda en ningún tiempo.– La cuartena ... escribimos un poco de enpecijo de esta ḥojmá ['ciencia'; se refiere a la astrología].– La de cinco es ya'an ki cuántos males tienen acontecido a Yisrael por sibá ['causa'] de los meśihim ['mesías'] falsos que se han alevantado ..., por esto escribimos al cabo por hamašíaḥ ['el mesías'].

Otros libros de moral de contenido general son el *Séfer Ma'asé Torá* (Constantinopla, 1766 y 1860), «dando a entender los riẏos [que] debe reġirse el hombre en este 'olam ['mundo']»; el *Séfer Ki że kol haadam* (Esmirna, 1884), «castiguerio y dotrino» de Ben-Ŝiyón Binyamín Rodeti, de muy variado contenido, entre cuyos asuntos se encuentran también aspectos normativos y médicos; el *Séfer Ticuné hanéfeš*, de Reubén ben Abraham, del cual sólo conozco la segunda parte (Salónica, 1775), «que en él hallará el hombre remedio para su alma», reuniendo aspectos normativos y morales con anotación de las fuentes utilizadas; el *Séfer Ḥinuj lanó'ar*, de Abraham Pontremoli, en dos partes: la primera con el *Séder Ḥanukat haḇáyit* (Esmirna, 1862) y la segunda (Esmirna, 1872) de variado contenido; y otros. A estos hay que añadir el *Séfer Cab hayašar* (Constantinopla, 1823 y 1857), del judío polaco Zevi Hirsch Koidonover.

De entre todas estas obras merece especial atención el *Pele yo'éṣ* de Eli'ézer Papo, escrito originalmente en hebreo (Constantinopla, 1824) y traducido al judeoespañol por el hijo del autor, Yeudá ben Eli'ézer Papo (en dos vols.: Viena, 1870-1872 y Salónica, 1899-1900). En la introducción encontramos interesantes datos sobre la difusión del libro en hebreo y por qué se escribió en tal lengua (pp. 3-4, ed. Viena):

> Este libro *Pele yo'éṣ* ya se estanpó en lašón hacodeš ['hebreo'] tres veċes y se esparċió por todos los lugares y ya hiżo y haċe y hará a muncha ĝente buenos ĵidiós.

> Agora hay que aĵustar de haċer una coŝa, y es que en el *Pele yo'éŝ* de laŝón hacodeš (en la letra de *lá'aż*) diċe que siendo que se topan muncha ĝente, hombres y mujeres, que no saben meldar en libros de laŝón hacodeš, por esto diċe que es grande merecimiento el que escribe y estanpa libros de musar ['moral'] en ladino ... y más diċe ... que este libro *Pele yo'éŝ*, siendo su intención es por haċer merecer a los munchos, que ya tenía muncho gusto de conĝeniarlo en ladino, ama ['pero'] que siendo que el ladino no aprovecha otro que por los lugares que hablan español, lo cual ['en tanto que'] el laŝón hacodeš pasa en todos los lugares que hablan y ['también'] otros linguajes, por esto diċe que se determinó y lo hiżo en laŝón hacodeš y que este merecimiento lo deĵó para otros que lo hagan.
> Siendo que mi padre ... descubrió que su raŝón ['voluntad'] es que se meta el *Pele yo'éŝ* en defús ['imprenta'] de ladino a quen le yakiŝea ['apetezca'] de haċer su raŝón, seguro que a mí me toca, que so su hijo.

El joven Papo se plantea asimismo las dificultades de la traducción (p. 4):

> Ya es sabido que la melajá ['obra'] del copiar de un laŝón ['lengua'] a otro es muy ḥuerte, que si se quere ladinar ẏierbo por ẏierbo se le va la sabor de la ḥabla, y si se quere tomar en la cabeza lo importante de lo que quiŝo deċir el meḥaber ['autor'] y conĝeniar la habla de su meollo, puede salir del mercaż ['lo esencial'] y fuír de el mejuván ['intención'] del meḥaber.
> Ama ['Pero'] yo estó muy seguro de esto, porque estó muy sabido de sus libros de ketibá ['manuscritos'] y de defús ['impresos'] y tengo los oyidos llenos de lo que hablaba de boca.

Precisa también el traductor cuáles son las ocasiones adecuadas para la lectura del *Pele yo'éŝ*, aconsejando una lectura familiar en voz alta (p. 5):

> Cada uno que lo melde en su caŝa con su famílla, šabatot ['sábados'] y mo'adim ['fiestas'] y nochadas largas de invierno; que se acojgan el veċindario y que lo melden ĵuntos. Las mujeres que saben meldar que acojgan las amigas y parientas y que lo melden con ellas.

Como ya hemos visto ampliamente en el caso del *Me'am lo'ez*, tampoco Yeudá Papo se vio libre de problemas económicos a la hora de hacer frente a los gastos de edición, solicitando en su Introducción (pp. 8-9) la ayuda de los interesados. Pero por sus palabras al final del volumen pri-

mero (p. 337) parece, sin embargo, que no encontró la ayuda solicitada, motivo por el que tuvo que imprimir el libro en dos partes, retrasándose dos años la aparición de la segunda:

> En siendo que no se esparćió el libro y la ĝente no tomaron la sabor ni vieron el provecho grande que sale de él, con esto hue poco lo que pude acoġer de ditos hecdešot ['donativos'] ... y esto me cavśó un deśplaćer grande, que no pude meter el libro entero en defús ['imprenta'] sino hasta el karar ['cantidad'] que pude, y esto con muncha pena y apreto de las horas apretadas que me topo.
> Que ansí torno les rogo a los señores que por kabod ['honra'] del Šy"t ['Santo, bendito sea'] y por haćer plaćer a mi Se. padre ... y por haćer rahamanut ['misericordia'] sobre mí, todo el que le sale de la mano que haga remedio porque más se espida este hélec ['parte'] que sale de la estanpa ... y ansí de haćer toda la posiblidad de haćer hecdéš ['donativo'] y haćer que hagan otros ... y poder meter en defús el resto del libro.

También se ocupa de temas morales algún escritor «moderno», es decir, de aquellos a los que luego nos referiremos cuyos nombres se inscriben entre los autores de los «nuevos géneros» que surgen en el mundo sefardí a finales del siglo XIX. Tal es el caso de Alexander Ben-Guiat, quien en su libro *Perlas del Talmud* (Esmirna, 1921) reúne frases talmúdicas sobre variados temas acompañadas de los comentarios del autor, núcleo que va «precedido por la historia de nuestra religión y seguido de algunos pedazos y leyendas». La última parte contiene un capítulo de «Variedades talmúdicas», de León Danón.

B. Obras de contenido monográfico

Conocemos otras obras de tema moralizador que se ocupan de asuntos concretos, siendo los temas más difundidos la alabanza de la tierra de Israel y de santos varones cuyas vidas sirven de ejemplo, la contemplación de determinados preceptos o de virtudes o vicios concretos, consideraciones sobre temas referidos a celebraciones del calendario litúrgico o de los ritos de tránsito y varios más.

De entre los que se refieren a la santidad de la tierra de Israel, y sobre todo a los lugares donde están enterrados los *šadiquim* 'justos', encontramos uno de los libros más antiguos que nos han llegado en judeoespañol,

el *Yiḥús haŝadiquim* (Constantinopla, ca. 1593-1595), versión del libro hebreo publicado allí mismo hacia 1515-1520. Abordan el mismo tema los más modernos *Séfer Šelom Yerušaláyim* (Ofen, 1840), de Yehudá ben Šelomó Ḥay Alcal'ay, que entre otras cosas se ocupa de la excelencia de las ciudades de Israel; y el *Séfer Żijrón Yerušaláyim* (Belgrado, 1887), de Ya'acob Ḥay Altaráŝ, «sobre yišub ['asentamiento en'] Ereŝ Yisrael ['el país de Israel'] ... y las hablas traídas de más, como ma'asiyot ['cuentos'] y ejemplos y harużim ['poemas'], son porque pasen el tiempo y tomar de ellos musar ['moral']». Otros varios libros se centran en la exposición de la vida y virtudes de santos varones y mujeres del judaísmo, cuyo ejemplo se presenta como modelo a seguir. Entre ellos citemos la obra de Y. de Mayo y del prolífico autor en hebreo y rabino de Esmirna Abraham Palachi, titulada *Séfer Vayósef Abraham* (Esmirna, 1881), sobre las excelencias del casto José, cuya segunda parte y la más extensa está en hebreo. De Palachi también circuló en judeoespañol su obra *Séfer Vehojíaḥ Abraham* (Salónica, 1853 o 1859, 2ª parte Esmirna, 1862; y Esmirna, 1877).

Dedicado especialmente a las mujeres es el libro de Ŝémaḥ Rabiner, *Las madres judías de la época bíblica* (Constantinopla, 1913), «conteniendo una descripción psicológica sobre las eminentes virtudes religiosas, morales y nacionales que hacían distingüir las madres judías», en el cual se aducen a guisa de ejemplos moralizadores la vida y hechos de 48 mujeres de la Biblia.

De determinados preceptos del judaísmo se ocupa Mijael Badhab, quien en la primera parte del primer volumen de su *Neḥemadim miżahab* (Jerusalén, 1894) desarrolla en cinco capítulos un opúsculo moral cuyo propósito final es el de mostrar que la salvación del pueblo judío está en el amor y el temor de Dios. Concebido el opúsculo como una introducción a la *Historia judía* que constituye la segunda parte de ese primer volumen, desarrolla Badhab las causas de la caída del primer y del segundo Templo para volver luego sus ojos a Jerusalén y a la peregrinación a la ciudad santa.

De los tradicionalmente tenidos como los tres pilares sobre los que reposa el judaísmo, es decir: la ley, el servicio de Dios y la limosna, se ocupan obras como el *Séfer 'Aŝat haŠem* (Salónica, 1869), ordenados sus temas según las letras del alefato, de las que sólo encontramos aquí los comentarios correspondientes a las dos primeras; y el *Séfer Dérej ŝedacá* de Nisim Refael Perahiá, del cual sólo conozco su segunda parte (Esmirna, 1874).

Exaltan determinadas cualidades obras como el *Ma'alat haŝalom* (Constantinopla, 1865), de Ḥayim Abraham 'Użiel, sobre el valor de la

paz; y el *Séfer Ahabat tiżkor* (Esmirna, 1867 y 1872), compuesto por Ben-Šiyón Roditi, sobre la importancia del precepto de amarse los unos a los otros. De otros mandamientos tratan el *Séfer Musar heskel* (Constantinopla, 1830), del moralista sefardí Yiŝḥac Farḥí, sobre los preceptos: «No usar el nombre de Dios en vano» y «No matar»; y en el *Séfer Ŝedá beyom tob* de Yom-Tob Crispín, en dos partes (Esmirna, 1877 y 1881), encontramos comentados los diez mandamientos. Etc.

Algunas obras se ocupan de corregir vicios, como el *Séfer Musar micraé codeš* (Constantinopla, 1829), versión del libro en hebreo de Efrayim Ḥayot que vio la luz en el mismo lugar y año, sobre las virtudes de la familia y el emparejamiento y «por escapar todo Yisrael de poder de el yéŝer hará'», es decir, del mal instinto, expresión que en hebreo siempre se entiende aplicada al instinto sexual.

No son infrecuentes los libros de moral que están destinados a servir de lecturas piadosas para determinadas fechas del calendario litúrgico o acontecimientos relacionados con los ritos de tránsito. En cuanto a lo primero, citemos el *Séder Quedušat hayom* (Esmirna, 1880), propio de los días penitenciales que preceden a la fiesta de Ros hasaná, que entre otras cosas incluye un «acontecimiento de la 'aquedá ['sacrificio'] de Yiŝḥac ... que uśaron ... a meldarla en este día, que es provecho grande ... para salvarmos de todo deśastre y por pedronar los pecados». De ejemplo de lo segundo pueden servir los dos libritos para la noche previa a la circuncisión que antes hemos mencionado.

Debemos también encuadrar con los libros de moral los de recopilación de sermones, como el *Ahabat ḥésed*, de David Abraham Pipano, publicado en fascículos (Salónica, 1877-1883), con «los derušim ['sermones'] que se les daršó ['pronunció'] a la ĝente de la cupá ['sociedad benéfica'] entitulada Ŝedacá vaḤésed en cada capo de año»; y los sermones del polifacético Baruj Mitrani (Edirne?, s.a.), en cuya introducción dice el autor que es ésta su primera obra publicada.

C. La moral para niños

Especialmente dirigidos a los niños y muchachos nos han llegado un buen lote de libros de moral. Así, por ejemplo, el *Séfer Tob veyafé* (Bucarest, 1860), «leto'élet hane'arim ['para provecho de los muchachos'] ... por saber y embeżarse ['aprender'] el dérej ['modo'] que tienen de menester a comportarse delantre el Dio b"h ['bendito sea'] y delantre ĝente y delantre sí mismo». Además de los temas anunciados, el libro incluye

una recopilación de dichos de los sabios, un comentario sobre el barmiṡvá (ceremonia mediante la cual el varón judío de trece años alcanza la mayoría de edad religiosa), los preceptos relativos a las filacterias, etc.

La mayoría de estos libros están destinados al uso de las escuelas, principalmente como libros de lectura. Mencionemos entre ellos el *Librico de primera clasa para criaturas chicas* (Belgrado, 1870, Presburgo, 1873 y Constantinopla, 1880), de Moše David Alcal'ay; *'Icaré haḍat* (Constantinopla, 1879), de Yeḥeżkel Gaḅay, «cateċiṡmo por menester de las escolas israelitas en Turquía»; *Cateciṡmo de la religión ĵudía* (Salónica, 1893), de Mordejay Grünwald, «ordenado según el decálogo para los elevos de la tercera clasa y en delantre»; *Libro de moral al uṡo de las escolas del oriente* (Esmirna, 1897), reeditado con algunas variaciones allí mismo hacia 1913; *Lecturas diversas* (Salónica?, s.a.), de Ya'acob Eliyahu Hakohén; *Libro de instrucción religioṡa* (Esmirna, 1910), de Ya'acob Caḅuli, «por escolas ĵudías»; *Moral y educación ĵudía* (Salónica, ca. 1918), por Baruj Ben-Ya'acob y Aharón Baruj, «libro de lectura redi̇ado especialmente a la inteción de las escuelas ĵudías y de las famillas»; etc.

Sin embargo y a pesar de que no son escasos los libros de este tipo que se publicaron en judeoespañol, los educadores interesados en tener a su disposición material pedagógico adecuado opinan que es insuficiente. A ello responden las palabras que leemos en la introducción del libro *Recontos morales* (Salónica, 1880), «libro de letura a uṡo de las escolas de oriente» (hh. 5-6):

> Uno de los motivos que rinden tadrioṡo el adelantamiento de nuestros coreligionarios en el oriente, y sobre todo aquel de la clasa menesteroṡa, es la mancanza cumplida de libros en lingua ĵudaico-española. Los libros de los cuales el menester se haċe más sentir son aqueos adatados a las criaturas, conteniendo principios de educación y de moral y que en miṡmo tiempo que sierven de libros de letura, haċen despertar en estos tiernos corazones sentimientos de virtud y de humanidad que les servirán de regla en toda sus vida ... Nuestro escopo ['objetivo'] fue de haċer un chico libro de letura interesante y moral por los numeroṡos lugares de embeżamiento ande la lingua ĵudaico-española es la sola que los elevos conocen.

El libro incluye unas 70 historias morales de variado contenido y se completa con una sección de «Instrucción religioṡa», con comentarios sobre los libros básicos del judaísmo, los 13 artículos de la fe, la oración y las fiestas y ayunos.

III. La narrativa patrimonial

El pensamiento judío ético-moral se ha ido plasmando a lo largo de los siglos en la llamada *aġadá*, palabra que ha dado siempre quebraderos de cabeza a la hora de buscarle equivalentes en otras lenguas e incluso a la hora de definirla.

La dificultad radica en el hecho de que a lo largo del desarrollo de la literatura hebrea el término *aġadá* se ha aplicado de forma general a una diversidad de materiales narrativos literariamente distintos, para los que la moderna crítica se vale de una amplia terminología a la hora de denominarlos.

Entendida en un amplio sentido la podemos traducir por 'leyenda, mito, saga'. Es decir, materiales narrativos de tipo tradicional, en los que se entremezclan los de transmisión oral con los de transmisión mayoritariamente libresca y que constituyen obras de ficción basadas en la imaginación.

Material de este tipo, fundamentalmente plasmado en historias hagiográficas y en el *mašal* 'parábola' (pl. *mešalim*), se encuentra en los libros clásicos del judaísmo: la Biblia, la literatura deuterocanónica y apócrifa, el Talmud y la literatura talmúdica, y en los numerosos libros de *midráš* o de elucidación y comentario legendario del texto bíblico, cuyas últimas muestras se redactan entre los siglos XII y XIII.

Además, ya desde la alta Edad Media se va produciendo una evolución paulatina de la agadá hacia la narrativa de corte medieval más tardía, en la que se dejará notar la influencia del material cuentístico tradicional procedente de los pueblos con los que el judío diaspórico convive, principalmente el musulmán y el cristiano europeo. Nos encontramos ya ante un tipo de relatos, al estilo del *exemplo* medieval denominado en hebreo *ma'asé* (pl. *ma'asiyot*), que suelen tener en su mayoría –pero no siempre– un contenido ético-moral; en muchos de ellos la narración se ve salpicada de elementos mágicos y sobrenaturales, pero no es infrecuente tampoco encontrar novelitas basadas en experiencias de la vida cotidiana. A todos ellos debemos también sumar las narraciones histórico-legendarias.

Una buena parte de estos relatos medievales los encontramos recogidos en libros de contenido monográfico, en colecciones de cuentos que constituyen unidades más o menos inestables, en libros de moral y en los relatos de la cábala antigua.

De todo el amplísimo *corpus* de la leyenda hebrea antigua y medieval es mucho lo que se ha difundido en judeoespañol. Numerosísimos son los relatos, ma'asiyot y mesalim, tomados de las fuentes clásicas que hemos señalado, pero también otros de nueva creación que al hilo de la exposición se incluyen como ejemplos explicativos o moralizadores tanto en el *Me'am lo'ez* como en la mayoría de los libros de normativa religiosa y de moral que hemos mencionado.

Es también muy frecuente la inclusión de relatos independientes en libros no necesariamente morales. Tal sucede, por ejemplo, en las páginas finales de algunos libros de coplas, como en el *Tobá tojáḥat megulá* (Constantinopla, 1756), el *Séfer Zmrat haareŝ* (Salónica, 1853), el *Séfer Toledot Yiŝḥac* (Jerusalén, 1880) de Mošé Perera, etc. Igualmente encontramos textos legendarios en introducciones de libros de variado cariz y también insertos en oracionales, como es el caso de la recopilación de leyendas tomadas del midrás *Éxodo Raḥá* y de los *Yalcut Šim'oní* y *Reubení* que aparece en el *Maḥżor leŠalóš regalim* de Salónica 1876, a guisa de comentario bajo el texto de la *Ḥagadá* de Pascua, o «Las diez pruebas de Abraham abinu» y las diez cosas que se crearon el primer sábado, que figuran en el *Séder Pirqué abot*, publicado por Yisrael B. Ḥayim en Viena 1815, etc.

Ni de los relatos insertados al hilo de la exposición de temas normativos o éticos ni de los que complementan libros de moral o de otros temas se ha establecido todavía el repertorio ni menos se han sometido a estudio las distintas versiones que de un mismo cuento circulan en judeoespañol.

Dada la imposibilidad de abordar ahora el estudio de tales narraciones, vamos a ocuparnos en exclusiva de aquellos libros que constituyen en sí mismos piezas bibliográficas unitarias de material narrativo patrimonial. Para su exposición los vamos a dividir en A) unidades literarias legendarias, B) obras que constituyen recopilaciones de relatos independientes y C) la historia legendaria.

En su inmensa mayoría estos libros, al igual que los anteriormente mencionados, cumplen la función de servir de lecturas piadosas y moralizadoras, bien por el beneficio que se desprende de ellas mismas, bien como antídoto contra lecturas ajenas. Así lo advierte, por ejemplo, Bejor Ḥayim Refael Ḥabif en su *Séfer Emunat Abraham* (Esmirna, 1890, h. 1b):

> Ya'an bador hażé ['Ya que en esta generación'] no mancan los mancebos de meldar historias ajenas, sobre esto me ocupí de estanpar de toratenu haqueduŝá ['nuestra santa ley'] historias santas.

A. Obras unitarias

Podemos distribuir las obras narrativo-legendarias que constituyen unidades literarias en tres categorías: 1) los libros que tienen como fuente de inspiración pasajes más o menos amplios del texto bíblico o 2) que giran en torno a determinados personajes de la Biblia, y 3) obras que nada tienen que ver con el texto bíblico.

1. Inspiradas en textos bíblicos

Ha circulado en judeoespañol alguno de los clásicos midrasim hebreos que siguen la narración bíblica ampliándola con materiales legendarios. Tal es el caso de los *Pirqué de-rabí Eli'ézer*, redactado hacia el siglo VIII y editado por primera vez en Constantinopla 1514 [2], que fue vertido al judeoespañol por Nisim Hakohén (Constantinopla, 1824 y Esmirna, 1876). El libro se inicia con una narración sobre los antiguos tiempos de R. Eli'ézer ben Hircanos (hacia 90-130 d.C.), para seguir después relatando cronológicamente hechos ocurridos desde la Creación hasta los días de Israel en el desierto.

Más moderno en su fecha de composición es el *Séfer hayašar*, publicado por primera vez en hebreo en 1625 y redactado probablemente en Nápoles en el siglo XVI por un autor sefardí. Se trata de un libro seudoepigráfico, que se presenta como el mencionado en *Josué* 10.13 y *Samuel* II 1.18; en él se comenta el texto bíblico desde *Génesis* hasta *Josué* a la luz de relatos y narraciones extrabíblicas, procedentes en su mayoría del fondo tradicional hebreo [3].

Del *Séfer hayašar* conocemos gracias a M. Lazar *(Joseph)* una versión judeoespañola en un manuscrito del siglo XVII, y nos han llegado un buen número de versiones publicadas en Salónica y Constantinopla. Las de Salónica son de 1819, 1866 –ambas con el comentario a *Génesis* y la mitad de *Números* (hasta la perícopa «Yitró»)– y 1898; esta última, a cargo de Yiŝhac Hakohén Perahiá, apareció en tres volúmenes con los comentarios a *Génesis, Números* y *Levítico*. Las de Constantinopla, tituladas *Toledot Adam*, vieron la luz en 1823, en versión de Abraham de Castro, y

[2] Puede verse al respecto mi libro *La Ley en la Leyenda* [abrev. *Leyenda*], Madrid, 1989, pp. 112-113, así como la traducción al español de M. Pérez Fernández, *Los capítulos de Rabbí Eli'ezer*, Valencia, 1984.

[3] Vid. Romero *Leyenda*, pp. 115-116.

1881, con el comentario completo de *Génesis* a *Josué*, que va seguido de un breve capítulo dedicado a *Jueces*.

No se ha hecho ningún estudio comparativo de los textos judeoespañoles del *Séfer hayašar* y no podemos establecer, por tanto, si todas estas ediciones siguen o no una misma versión. Sin embargo, *a priori* se presenta como distinta la citada de Salónica 1898, de la cual nos dice Perahiá en la introducción del volumen de *Números* (hh. 6b-7a): «Todos los castigueríos que vaš a topar en el dito libro los treśladí y los acoġí de muchos libros de musar ['moral'] y la más parte de el rab *Me'a"l*», es decir del *Me'am lo'ez*. De estas palabras se saca la impresión de que se trata de un libro redactado por el mismo Perahiá y no de la traducción de un original hebreo preexistente, aunque quizá haya que pensar que se refiera a ampliaciones del texto original, de las que por ahora podemos constatar al menos la del «Darúš de Purim» que figura en la última parte del volumen de *Números* (hh. 145a-156a).

De los libros legendarios que se basan en pasajes o en libros de la Biblia mencionemos en primer lugar el *Midráš 'Aséret haḍiḇerot*, texto hebreo medieval publicado por primera vez en Venecia 1551 [4], del cual conocemos dos ediciones judeoespañolas (Belgrado, 1855 y 1860) que suponemos responden a la misma versión. Dentro del cuadro temático del decálogo, la explicación de cada mandamiento sirve de pretexto para aducir uno o varios cuentos.

El libro de *Ester*, en el que se narra la salvación milagrosa del pueblo judío en tiempos del rey persa Asuero y la institución de la fiesta de Purim que la conmemora, ha sido desde antiguo promotor y alimentador de numerosos comentarios legendarios en hebreo [5]. Un buen número de ellos se recopilan en la *Iguéret haPurim* que fue traducida al judeoespañol y de la que conocemos una decena de ediciones desde finales del siglo XVIII en adelante, las cuales vieron la luz en Salónica, Constantinopla y Jerusalén.

En esta obra parece basarse la narración de Purim de Yosef Šaḇetay Farḥí, la cual se publicó en árabe y en hebreo, respectivamente en sus libros *Norá tehilot* y *'Ose fele* (vol. I; 1ª ed. Liorna, 1845). A estas versiones siguió la judeoespañola, que vio la luz en el muy difundido *Séfer Alegría de Purim* (Liorna, 1875 y 1902).

A la historia legendaria de Purim se refieren también el denominado «Darúš de Purim», que como ya hemos dicho figura al final del *Séfer*

[4] Vid. Romero *Leyenda*, pp. 69-71, así como la reciente traducción al español de A. Alba en *Midrás de los Diez mandamientos y Libro precioso de la salvación*, Valencia, 1990.

[5] Vid. Romero *Leyenda*, pp. 563-621 y las fuentes allí anotadas.

hayašar en la edición de Yiŝḥac Hakohén Perahiá, y el *Séfer Yismaḥ Yisrael* (Esmirna, 1896), de Yiŝḥac Yehudá Abá, basada en el midrás hebreo *Meguil·lat Ester*.

Aunque relativas a libros que no entran en el canon bíblico hebreo debemos mencionar aquí otras dos narraciones legendarias difundidas en judeoespañol: la de la victoria de los Macabeos contra los reyes seleúcidas y el milagro de Hanuká con la purificación del Templo de Jerusalén, y la de Judit y Holofernes; ambos relatos suelen publicarse juntos, sirviendo de lectura piadosa en la festividad de Hanuká.

El primero de los dos relatos figura en *Estoria de Antiochos* (Liorna, 1761) en caracteres latinos, y el segundo en el *Nes vafele* (Salónica, 1880), «cuento maravioso el cual es ma'asé haYehudit que lo trae el rab ['autor de'] *Ḥemdat yamim*». Ambas historias aparecen en *Nes grande y temeroso de la hermosa Yehudit y Meguil·lat Antiojos* (Constantinopla, 1824), en *El cuento del nes de Ḥanuká junto la Historia de la bula Chueca,* es decir de Judit y Holofernes (Esmirna, 1913), en un librito que nos ha llegado sin portada (Salónica, ca. 1890), y en el sidur *El muevo 'Abodat hašaná* (Belgrado, 1904, pp. 92-96 y 97-103), editado por Ya'acob M. Ḥay Altaráŝ.

2. Sobre personajes bíblicos

Son varios los santos varones de la Biblia cuyos hechos nos han llegado ampliados en la leyenda hebrea.

La historia legendaria del patriarca Abraham la encontramos en el arriba citado *Séfer Emunat Abraham* (Esmirna, 1890), cuyo texto suponemos tomado del relato medieval *Ma'asé Abraham* en alguna de sus diversas versiones [6].

De las aventuras y andanzas del casto José tratan el *Séfer Tocpó šel Yosef* (Liorna, 1871 y Jerusalén, 1887) y el *Séfer Milḥamá bešalom* (Salónica, 1886), versiones judeoespañolas ambas del libro de Yosef Š. Farḥí *Tocpó šel Yosef*, publicado en hebreo por primera vez en Liorna 1867. La obra de Farḥí es a su vez una ampliación del *Milḥamá bešalom* (1ª ed. Shklov, 1797), de Ḥayim Abraham ben Arié Leib Katz de Moguiliov, donde se narra la historia de José a base principalmente de materiales del *Séfer hayašar* y de otros libros rabínicos [7].

[6] Vid. Romero *Leyenda,* pp. 87-88.

[7] Sobre los textos hebreos y sus versiones judeoespañolas puede verse E. Romero, *El teatro de los sefardíes orientales,* 3 vols., Madrid, 1979: vol. I, pp. 534-547 y notas 50-62.

Moisés es el protagonista del *Guedulat Mošé* (Constantinopla, ca. 1766 y Salónica, 1855 y 1891, ed. Ya'acob Yoná), típico relato de corte medieval que cuenta su visita a los siete niveles del cielo así como al Infierno y al Paraíso [8]. Su muerte se narra en *La petirá de Mošé rabenu* (Constantinopla, 1763 y Salónica, 1880), traducción del relato hebreo medieval que se conserva en diferentes versiones [9].

El rey Salomón es un personaje especialmente grato para la leyenda hebrea y de él volveremos a ocuparnos al tratar de las recopilaciones. A Salomón se refiere el *Ma'asé de la hormiga* (Jerusalén, 1871 y 1873), relato medieval de clara influencia árabe traducido al judeoespañol por Aharón Refael Ḥayim Perera, probablemente a partir de la primera edición hebrea (Jerusalén, 1869). El librito, como su original, contiene los relatos de *Salomón y la hormiga* y *El palacio perdido* [10].

Podemos también incluir en este lote el muy popular libro hebreo medieval de los relatos de Ben-Sirá, conocido generalmente por *Alfabeta de Ben-Sirá* según el nombre que corresponde a una de sus partes, que se editó por primera vez en hebreo en Constantinopla 1519 [11]. Se trata propiamente de una obra de contenido más bien cínico y desenfadado, en la que recurriendo a la ficción narrativa se atribuye su autoría a Yošúa' Ben-Sirá, autor del deuterocanónico *Eclesiástico* o *Sabiduría de Jesús hijo de Sirá*. En la versión difundida por la imprenta consta de dos partes: en una se nos narra el nacimiento prodigioso de Ben-Sirá, hijo del profeta Jeremías, su período de aprendizaje durante el cual da muestras de su excepcional sabiduría, su controversia con los sabios de Nabucodonosor y las preguntas a que el rey le somete. La segunda parte, propiamente denominada *Alfabeta de Ben-Sirá*, la componen 22 aforismos en arameo, a cada uno de los cuales sigue una explicación que suele ejemplificarse con uno o varios relatos.

Con el título de *Séfer Ben-Sirá* se publicó varias veces en judeoespañol (Constantinopla, 1823 y Salónica, 1859 y 1867 –en las hh. 134-138 del *Me'am lo'ez* a *Josué*– y 1880), respondiendo todos los textos publicados a una misma versión.

[8] Vid. Romero *Leyenda*, pp. 81-82.
[9] Vid. Romero *Leyenda*, pp. 111-112.
[10] Vid. Romero *Leyenda*, p. 91.
[11] Vid. Romero *Leyenda*, pp. 65-69.

3. Inspiradas en temas no bíblicos

También se difundieron en judeoespañol otras obras legendarias medievales que ya nada tienen que ver con el texto bíblico. Tal es el caso del *Séfer Eldad hadaní*, fantástico relato del viajero del mismo nombre de fines del siglo IX, que narra la historia de las diez tribus perdidas y el río Sambatión; el texto hebreo se publicó por primera vez en Constantinopla 1516, y su versión judeoespañola vio la luz allí mismo en 1766 y en Salónica 1891.

De la *Iguéret ba'alé ḥayim*, traducida del árabe al hebreo por Kalonymus ben Kalonymus (siglo XIV) y editada por primera vez en Mantua 1557, conocemos una versión judeoespañola de Salónica 1867. En el libro, basado en fuentes griegas y árabes pero sobre todo indias, los animales y los seres humanos mantienen una disputa en presencia del rey de los espíritus. Y también se tradujo al judeoespañol el relato medieval de *Sentipa el filósofo y el hijo del rey Sandebar*, que vio la luz en *El tresoro de Ya'acob Yoná* (Salónica, 1910).

B. Recopilaciones de cuentos

Los libros de los que aquí vamos a ocuparnos pueden 1) tener un tema monográfico o 2) agrupar relatos de asuntos variados.

1. De tema monográfico

Se trata de obras que reúnen diversas narraciones independientes sin ningún marco general que las englobe y cuyo único nexo de unión es el de referirse a un mismo personaje o compartir un tema común.

Algunos reúnen narraciones hagiográficas en torno a personajes bíblicos. Sobre el patriarca Abraham encontramos historias en el libro *Aclarados los diez nisionot que se prebó de Abraham abinu* (Constantinopla, 1765). Del rey sabio tratan los *Mešalim šel Šelomó hamélej*, que en su primera edición hebrea (Constantinopla, 1516) consta de cinco relatos [12]. En las versiones judeoespañolas que conocemos, tituladas *Mešalim de Šelomó hamélej* (Constantinopla, 1766, Salónica?, ca. 1800 y Belgrado, 1854) y *Ma'asiyot*

[12] Vid. Romero *Leyenda*, pp. 96-97.

de Šelomó hamélej, esta última en las hojas finales (138b-146b) del *Me'am lo'ez* de *Josué* (Salónica, 1867) y en *Sipuré ma'asiyot* (Salónica, 1891), los cinco relatos del *corpus* medieval aparecen siempre acompañados de otros tres cuentos de Salomón, y aun de otros varios que ya nada tienen que ver con el rey sabio.

También se difundieron en judeoespañol colecciones de relatos milagrosos atribuidos a rabinos de la *Mišná* y a cabalistas del siglo XVI. En el primer caso tenemos los *Šibḥé rabí Šim'ón ben Yoḥay* (Esmirna, 1877, 2ª parte del *Séfer Ya'acob Yismaḥ*), traducidos por Ya'acob Yafé, con relatos hagiográficos tomados del *Żóhar* acerca de este rabino a quien se le atribuye la autoría de dicho libro, básico de la mística judía. Versión distinta parece ser de la de David Yehudá Arditti (Salónica, 1889).

Asimismo nos han llegado traducidas las colecciones clásicas de cuentos milagrosos acerca de los cabalistas Yiŝḥac Luria y Ḥayim Vital.

En relación con el primero conocemos el *Séfer Arié bemistarim* y el *Séfer Šibḥé HaArí* publicados ambos en Constantinopla 1766 a cargo del mismo editor, Ḥayim Eliyahu Pardo. En 1865 apareció en Esmirna otra versión distinta, de la cual conocemos varias ediciones que vieron la luz en esta misma ciudad (1878), en Jerusalén (1876 y 1911) y en Salónica (1883).

Sobre esta versión del *Séfer Šibḥé HaArí* advierte M. Benayahu («Toledoth») que no se trata de la recopilación hebrea de cuentos sobre Luria de igual título llevada a cabo a principios del siglo XVII en Safed por Salomon Shlomel Dreznitz, sino de una versión de la obra, para unos más tardía y para otros más temprana, titulada *Toledot haArí*, que ya circulaba en judeoespañol desde mediados del siglo XVII en versión de Šemayá Cobo de Salónica.

Relatos en torno a Ḥayim Vital se recogen en *Séfer Šibḥé morenu haR' Ḥ"V* [Ḥayim Vital] (Salónica, 1892).

La serie de relatos hagiográficos de Israel Bá'al Šem-Tob, fundador del movimiento hasídico que comienza en la Europa oriental en la segunda mitad del siglo XVIII, los cuales se publicaron por primera vez en Berdichev 1815 [13], fueron vertidos al judeoespañol en el *Séfer Šibḥé Bá'al Šem-Tob* (Belgrado?, 1852 y Salónica, 1867), que contienen un total de 165 cuentos.

A imitación de estas clásicas colecciones de relatos, se llevó a cabo en el mundo sefardí una recopilación de historias acerca de E. Hakohén, el

[13] Puede verse el artículo de Y. Raphael, «Shivhe ha-Besht»: *Aresheth*, 2 (1960), pp. 358-377, en cuya p. 377 se refiere a las ediciones judeoespañolas.

autor del *Šébet musar*. El libro, elaborado por 'Imanuel Bejor Ḥaġež con el título de *Séfer Że Eliyahu* (Presburgo, 1853 y Constantinopla, 1863), contiene 12 relatos milagrosos de los que «se acodran los żequenim ['ancianos'] de cabeza».

En cuanto a recopilaciones de relatos en torno a un tema común señalemos la serie de cuentos tomados del antiguo midrás *Ejá Raḅá* que ponen de relieve la sabiduría de los jerosolimitanos [14]. Tales relatos los encontramos en dos obras: en el volumen cuarto de la *Historia antigua* (Salónica, 1890), con 13 cuentos más otros seis añadidos que no pertenecen al *corpus* citado, algunos de los cuales se han tomado del *Šébet Yehudá* y de otras fuentes histórico-legendarias; y en los *Ma'asiyot de Atina* (Salónica, 1898), con diez cuentos y una parábola.

2. De tema variado

Muy numerosas son las recopilaciones más o menos amplias de cuentos cuya afinidad en ocasiones apenas se vislumbra, siendo en la mayoría de los casos producto de la libre elección del compilador.

Citemos, por ejemplo, el *Żéjer 'asá* (Esmirna, 1866), y los varios igualmente denominados *Ma'asé rab* (Constantinopla, 1766?, Salónica 1857? y Esmirna, 1861) de diferente contenido, si bien algunos de ellos parecen mantener un *corpus* fijo formado por tres cuentos ambientados total o parcialmente en la España medieval. El denominado *Ma'asé temeroso de raḅi Yosef de la Reina* (Constantinopla, 1766 y 1823), que aparece también incluido en *Ma'asiyot* (Viena, 1852), inicia algunas compilaciones a las que sirve de título y suele ir acompañado del *Ma'asé de el rúaḥ*, historia que sucede en tiempos del ya citado rabino cabalista Ḥayim Vital. El *Séfer Ma'asé Yešurún* (Constantinopla?, 1816), relato sobre una acusación de crimen ritual que procede del libro hebreo *Séfer Żecán Aharón* (Venecia, 1657), de Aharón Hakohén, contiene además un cuento sobre el profeta Elías tomado del *Ḥemdat yamim* (Constantinopla, ca. 1738). A los mencionados podemos añadir otros libros, como el *Mecor haḥayim*, con cuentos traducidos por Ḥayim Abraham 'Użiel, que se publicó en tres partes (Salónica, Esmirna y Constantinopla, 1861); el *Eŝba' Elohim* (Bucarest, 1860); *El cuento maravioso* (Jerusalén, 1886, en dos vols.); *Cuentos y leyendas judías* (Salónica, ca. 1934); el *Séfer ma'asiyot*

[14] Vid. Romero *Leyenda*, pp. 78-79.

(Salónica, 1828 y 1853); y otros muchos.

Entre los protagonistas de los relatos hagiográficos que figuran en estas recopilaciones encontramos además de a los ya citados, a rabí Baruj Gad y su encuentro con las tribus perdidas, y a varios rabinos de la *Mišná*, como Yehošúa' ben Ḥananiá, Yehošúa' ben Leví, Eliša' ben Abuyá, Naḥum Iš Gamżú, rabí Meír, rabí 'Aquibá, etc.

De entre todas las recopilaciones que nos han llegado vamos a ocuparnos en especial de tres, que tienen de singular el abundante número de cuentos que reúnen.

En el *Séfer Col mebaser* (Salónica, 1852) se recogen 19 historias, entre las que figura el interesante relato medieval denominado *Ma'asé šel Yerušalmí*, cuya traducción del árabe al hebreo se atribuye al hijo de Maimónides, rabí Abraham. Encontramos allí también las fábulas de Esopo, que desde antiguo forman parte del *corpus* legendario hebreo editándose por primera vez en Constantinopla 1519. Del citado *Ma'asé šel Yerušalmí* conocemos otra edición anterior incluida en el ya mencionado *Séfer Ben-Sirá* (Constantinopla, 1823, hh. 32b-44b), así como una tercera a la que nos referiremos a continuación.

Las otras dos compilaciones de las que vamos a ocuparnos se deben a Yiŝḥac Hakohén Perahiá, quien traduce del hebreo más de 20 relatos en sus *Sipuré noraot* (Salónica, a. 1919) y *Sipuré pelaot* vol. I (Salónica, 1919). La fuente hebrea de varios de ellos, entre los que se cuenta el citado *Ma'asé šel Yerušalmí*, bien podría ser el *'Ose fele* de Yosef Šabetay Farḥí.

La intención de Y. Perahiá al elaborar sus compilaciones sigue siendo la misma que 30 años antes incitaba a Bejor Ḥayim R. Ḥabif a redactar su ya citado *Emunat Abraham*: el alejar a sus correligionarios de lecturas ajenas. Y hay que suponer que en la época de Perahiá la situación resultaría aún más acuciante, dado el incremento que para esas fechas había tomado ya la producción narrativa de temas «a la moderna» y la gran difusión de las muchas novelas y cuentos traducidos de otras literaturas. Éstas son sus palabras (*Sipuré pelaot,* h. 2a-b):

> De meldar en ellos embeża el hombre un buen moral y non pedra el tiempo en meldar historias de amores, que resparte ['además'] del pecado que piedre las horas en baldes, se puede traer también, h"v ['Dios no lo quiera'], algún mal en su puerpo, siendo lo que se embeża de las historias como éstas es todo someno ['malo'] y a la fin es que sofó yoréš Guehinam ['su final es heredar el Infierno'].

C. *La historia legendaria*

Complemento de los libros que acabamos de mencionar de narrativa patrimonial son los que, según el estilo y corte de este tipo de obras en los tiempos medievales, desarrollan temas de ficción histórica, en los que la línea separadora entre la leyenda y la realidad no está claramente definida.

Han circulado en judeoespañol tres de las obras clásicas del género en la literatura hebrea: el *Séfer Yosipón* o *Séfer Yosef bin Gorión*, el *Šébet Yehudá* y el *'Emec habajá.*

En cuanto a la primera, su original hebreo fue redactado hacia el siglo IX o X, quizás en el sur de Italia, y narra la historia del pueblo judío durante el Segundo Templo. Se ha conservado en varias recensiones, unas más amplias que otras, y se nutre abundantemente de los escritos de Flavio Josefo, posiblemente a través de alguna versión latina. Se publicó por primera vez en hebreo en Constantinopla 1510.

La versión judeoespañola corresponde al muy prolífico traductor Abraham Asá y vio la luz en Constantinopla 1743, siendo varias veces reeditada (Salónica, 1863 y 1890, Esmirna, 1876 y Jerusalén, 1902 y 1908). En su Introducción (h. 2a, ed. princeps) indica Asá sus propósitos al publicar el libro:

> Me determiní por estanpar este libro –acoģido de libros de dibré hayamim ['crónicas']– en ladino, que siendo en ladino claro pueden por meldar tanto el hajam ['sabio'] como el benoní ['de cultura media'] y sabrán de los dorot ['generaciones'] que hubieron en el mundo. Sí también que vide alguna ĝente que gastan dinero y da*n* a escribir historias por meldar y pasar el tiempo, y es todo cuentos de mentiras y vanaglorias y non sale de ello ningún provecho. Y diċe*n* que lo cierto es que lo haċen por non hallar libros verdaderos por meldar; que si hallaban libros verdaderos que aviśaban de lo pasado, cierto que más gustaban de meldarlo ... Y de aquí tomará cada uno preba para sí miśmo y también dotrinará a la ĝente de su caśa y terná postrimería buena.

El objetivo de Asá, como el de los rabinos autores del *Me'am lo'ez,* era el de hacer llegar la cultura judía tradicional al pueblo y apartarlo de lecturas vanas. Pero no sabemos a qué obras se refiere Asá al hablar de libros de pasatiempo, ya que hasta la publicación cerca de medio siglo después de la *Güerta de oro*, obra de la que nos ocuparemos en otro capítulo, no nos ha llegado en judeoespañol nada que pudiera recibir tal denomina-

ción, sino que todos los libros que se conservan son obras rabínicas de comentarística, de normativa religiosa y de moral.

En cuanto a su traducción, no se limitó Abraham Asá a hacer una versión servil del original hebreo que utilizara, sino que lo manipuló, completando las citas y ampliándolo. Él mismo precisa en la Introducción (*ibid.*) el alcance de su trabajo:

> Este libro en ladino claro ... lo copií de el libro de un señor muy grande, cumplido en ḥojmat haTalmud ['conocimiento del Talmud'] y todo modo de ḥojmá ['ciencia'], y su nombre es ... rabenu ['nuestro rabí'] Abraham ben David ..., que también él copió de el libro de *Bin Gorión* y de otros libros ..., como *Séfer Yuḥasín, Ŝémaḥ David* y otros ... Y si él acortó en algún lugar de el libro, que mentó que lo copió de allí *y* está más aclarado de largo, lo copio yo de su lugar porque sea este libro cunplido; y más copií munchas cosas de el *Séder 'olam* ... Tanbién copio el *Bin Gorión* entero.

La versión de Asá se compone de tres partes: el propiamente llamado *Séfer Bin Gorión* (hh. 12a-145b, ed. princeps), con 97 capítulos, que se ocupa del período histórico que va desde la dispersión de los pueblos tras el pecado de la torre de Babel hasta el reinado de Tito. Esta parte central va precedida de «Lo de antes de Bin Gorión», que narra desde Adán hasta Šim'ón haŝadic (hh. 3a-11b), tomado del *Séder 'olam*, y va seguida de «Lo de después de Bin Gorión» (hh. 146a-157b), que se inicia con la muerte de Tito y llega hasta la del sultán Suleimán el Magnífico (1566) y el nombramiento de su heredero Selim II (1566-1573). Esta última parte se completa con una lista de los sultanes que reinaron desde Selim II hasta «la actualidad» (hh. 158a-b), que en el caso de Abraham Asá era el sultán Mahmud I (1730-1754), y que en las ediciones posteriores se va ampliando hasta incluir el nombre de Abdul Hamid II (1876-1909) en las más modernas.

Difiere de las otras la edición de Esmirna 1876, en donde parece que por falta de dinero se imprimió sólo hasta el capítulo 77 del *Séfer Bin Gorión*; ignoro si se logró el propósito de los editores de sacar a la luz el resto.

Los otros dos libros antes mencionados, el *Šébet Yehudá* de Šelomó ben Verga (siglos XV-XVI) y el *'Emec habajá* de Yosef Hakohén (1496-1578), tienen en común el ser libros de corte renacentista, cuyos autores son sendos rabinos de origen español que abordan el mismo tema: las persecu-

ciones sufridas por el pueblo judío a través de los tiempos, incluyendo elementos de ficción histórica.

La versión judeoespañola del *Šébet Yehudá* (Belgrado, 1859) corrió a cargo de David ben Mošé Alcal'ay y de su hijo Mošé. La del *'Emec habajá* o *El valle de los lloros*, mucho más moderna (Salónica, 1935), la llevó a cabo Šem-Tob Barżilay y apareció en dos volúmenes, de los que sólo conozco el primero, precedida de una amplia introducción (pp. 3-56) firmada por Julien See.

A los libros mencionados debemos añadir el *Séfer Sipur maljé 'otmanlís* (Constantinopla, 1767 y 1863),

> declaro del reino de 'otmanchik ['los otomanos'] y su grandeża cómo fue del pricipio y las civdades que tomó hasta venir a Costandina y hechos temerośos que hubieron en żemán ['tiempo'] de estos melajim ['reyes'] 'ad hayom ['hasta hoy'] por aviśo de la ĝente.

Se trata de una versión de la historia de los sultanes otomanos aparecida en hebreo en el libro *Sipur debarim* (Constantinopla, 1728, hh. 2b-28a), que reproduce la de la obra inédita de Yosef bar Yiŝḥac Sambari (1640-1703), *Dibré Yosef*.

IV. Otros saberes rabínicos

Debemos ocuparnos ahora de algunas otras materias que desde épocas más o menos remotas ha venido cultivando el pensamiento rabínico, bien impelido por sus propias necesidades religiosas, bien a imitación de la producción intelectual humanística y científica de los pueblos en contacto. Me referiré en concreto a A) la mística, B) la polémica religiosa, C) la astronomía y las ciencias naturales y D) la medicina.

A. La mística

No son muchas las obras difundidas en el mundo sefardí sobre tan importante área del pensamiento judío cual es la mística. Al margen de las improntas que de tal pensamiento hayan podido quedar en las obras de algunos comentaristas sefardíes en las cuales no vamos a entrar, libros monográficos relativos a este campo sólo conocemos dos.

El primero es *Letras de rabí 'Aquibá*, también denominado como su original hebreo *Otiyot de-rabí 'Aquibá* (Constantinopla, 1729 y 1824, y Esmirna, 1868), traducido por Abraham Asá. Se trata de uno de los libros de contenido místico más antiguos del judaísmo, redactado hacia el siglo VIII, con disquisiciones sobre las letras, entendidas como proyección de las que residen en el cielo, su forma masculina o femenina, sus valores, etc.

El otro libro es el *Séfer Léquet haŻóhar* (Belgrado, 1859, Salónica, 1867 y Esmirna, 1877), traducción de Abraham Finçi de fragmentos seleccionados por él mismo del *Żóhar*, una de las obras fundamentales del pensamiento cabalístico.

Debemos recordar aquí también el ya mencionado *Šibḥé rabí Šim'ón ben Yoḥay*, con cuentos y relatos tomados del *Żóhar* sobre hechos milagrosos de este rabino de la *Mišná*, así como los cuentos relativos a otros cabalistas, como Yiŝḥac Luria y Ḥayim Vital, arriba citados.

B. La polémica religiosa

Son muy escasos los libros sefardíes de polémica religiosa que nos han llegado, ausencia que sin duda responde al hecho de que los sefardíes del Imperio turco no fueron presionados por sus vecinos musulmanes desde el punto de vista religioso.

Uno de ellos es *Fuente clara*, que vio la luz en Salónica en la primera década del siglo XVI, siendo más tarde reeditado allí mismo hacia 1605 y en Constantinopla cerca de 1740. Según el texto de portada, en dicho libro se contienen

> todos los pesuquim ['versículos'] de nuestra ley santa y de los profetas en los cuales los nombrados teólogos y cristianos traen para enfortalecer en su fe y se declara por qué modo se sonbaeron ['dejaron seducir'] mal entendiendo y coronpiendo los pesuquim ['versículos'] en los cuales se apegan ... Estos rebelladores entropezan y faċen entropezar a fijos de Yisrael como muy claro se entenderá.

El libro no parece estar destinado a su uso en una polémica religiosa activa, la cual por otra parte resultaría innecesaria para la Salónica de aquellas fechas en donde los judíos habitan en un entorno musulmán. Quizá debemos pensar que estuviera más bien dedicado a los conversos

que por entonces se reintegraban a la religión de sus antepasados, con el fin de reafirmarlos en su fe y limpiarlos de las posibles inficiones que les restaran de la instrucción religiosa cristiana a la que habían estado sometidos, rechazando a la luz de la comentarística rabínica tradicional los argumentos de sus opositores.

De finales del siglo XVIII debe ser la versión judeoespañola del *Séfer Ḥiżuc emuná* (Salónica?, ca. 1840), de Yiŝḥac ben Abraham Troki, llevada a cabo por Ya'acob Djineo

> para dar repuesta a los noŝerim ['cristianos'], y la hora es menesterośa para este 'inyán ['asunto'], y eñadí más demandas y repuestas para ellos de otros libros ... como el *Séfer hanišaḥón* y RD"Q [David Quimḥí] y asemejante.

Frente a este exiguo número de libros de polémica sorprende en cambio los muy numerosos difundidos por la Misión protestante de la Iglesia Escocesa, que con armas y bagajes plantaron sus reales en los países de los Balcanes desde mediados del siglo XIX. En su afán proselitista publicaron en judeoespañol un buen número de libros, algunos de ellos de franca polémica y otros en los que se arrima el ascua a las convicciones propias.

Entre ellos mencionemos *El catecismo menor* (Constantinopla, 1854), «una corta declaración de lo que creen los protestantes cristianos con las prebas menesterośas de largo, tanto del Arba'á ve'esrim ['la Biblia'] como del Nuevo Testamento»; *La alma del hombre* (Constantinopla, 1855), «para el ambeżamiento de las criaduras»; *Rażonamiento sobre la verdad de la ley mešiḥit {'mesiánica'}* (Esmirna, 1876), «escrito al pueblo de Yisrael»; *Respuestas y preguntas sobre las profecías en el Arba'á ve'esrim que tocan al mašíaḥ {'mesías'}* (Constantinopla, 1883?); *El cuento de la destruición de Yerušaláyim por Titus* (4ª ed. Constantinopla, 1889), «confrontado con las profecías de Mošé y de Yešúa' de Naŝéret»; *Dos caminos, el camino de la vida y el camino de la muerte* (Esmirna, ca. 1900); y otros varios más.

La labor propagandística de la Misión debió obtener algún fruto, ya que en varios libros pedagógicos y de lecturas piadosas por ella publicados en Constantinopla hacia finales de los ochenta del siglo pasado encontramos la fórmula de «para el uśo de las escolas y famillas de los yisraelitas protestantes».

C. Calendarios y libros de astronomía y de ciencias naturales

La necesaria tarea de determinar las fechas de las festividades, móviles en el calendario litúrgico judío que se rige por la luna, ha hecho que la

astronomía haya sido desde siempre una ciencia ampliamente desarrollada por el pensamiento rabínico.

Varios son los libros que sobre esta materia se publicaron en el mundo sefardí, algunos de ellos traducidos y otros originales. Ya en el siglo XVI se tradujo al judeoespañol el *Beur luḥot* (Salónica, 1568) del rabino español medieval Abraham Zacut.

Una amplia difusión tuvo el *Séfer haḇerit* de Pinḥás Eliyahu Horowitz de Vilna, que fue varias veces reeditado en la versión de Ḥayim Abraham Ben-Veniste Gateño (Salónica, 1847, 1881 y 1900); ignoro hasta qué punto depende de ésta la versión que se publicó en el *Berajá hamešuléšet* (Constantinopla, 1900), de Eliyanu Leví ben Naḥmías. Asimismo ya hemos mencionado antes que en el *Séfer Darjé haadam* se incluía el capítulo 13 de la segunda parte del *Séfer haḇerit*.

De la versión de Gateño ha llegado a mis manos sólo el primer volumen, que incluye los diez primeros capítulos de la primera parte del *Séfer haḇerit*. Hasta la hoja 40 la traducción se hizo sobre la primera edición del original hebreo (1797), y de ahí en adelante a partir de la segunda más amplia (1806).

El *Séfer haḇerit*, redactado como una especie de introducción al *Ša'aré tešubá* del cabalista Ḥayim Vital, tiene un variado contenido que va desde asuntos de astronomía y ciencias naturales a filosóficos y éticos (h. 1a-b):

> Y él habló en 'inyán ['asunto'] de los siete cielos y los diez galgalim ['signos del Zodíaco'] y las estrellas que son firmes ... y las siete estrellas que caminan y de el ferimiento ['eclipse'] de el sol y la luna ... y el 'inyán de el ḥómer ['materia'] y la ŝurá ['forma'] ... y de el acontecimiento ... que es ḥojmat higayón y la llaman loguic, y de los cuatro cimientos y cuantos modos de fuego y de aver ['aire'] y de agua, mares y ríos y manaderos ... y probas en ḥojmat hateba' que la llaman fiśic, y de el redondéż de la tiera que es como pelota y de los montes altos y de los que soltan fuego ... y de iślas de la mar ... y de la tiera que la llaman ĝeografía y de los teretemblos y de los truenos y los aires y los relánpagos y el yelor y el callentor y el vafo que sube de la tiera, rocío a la regla y rocío yelado, nube y humedad, luvia y nieve, arcol ['arco iris'] y pedrisco ... y de hermollos ['renuevos'] y yerbas y flores a sus modos ... y de los ba'alé ḥayim ['animales'] y todo modo de pájaro ... y de todo el que camina de tripa en tiera y de todo modo de peče ['pez'] que hay en la mar.

Pasa después el libro a ocuparse del hombre, primero del cuerpo y luego del alma y de sus cualidades morales, para concluir con las relaciones del hombre con su creador, la cábala y el camino de la santidad.

De materias relacionadas con la determinación del calendario se ocupan otras obras de autores sefardíes, como el *Séfer Kojab miYa'acob* (Esmirna, 1893), de Ya'acob 'Užiel, y el *Séfer žikarón* (Constantinopla, 1881), de Nisim Mošé 'Abud, en cuyo texto de portada encontramos frases muy similares a las que hemos citado del *Séfer haḇerit*, lo que hace suponer la copia o aprovechamiento de asuntos allí tratados.

Se ocupan de predecir el tiempo y los días fastos y nefastos varios libros de título parecido: *Séfer Biná le'itim velúaḥ hašanim* (Esmirna, 1854), traducido del hebreo; *Séfer Biná le'itim (veTicún Yisajar)* (Salónica, ca. 1800, y Constantinopla y Jerusalén 1877), el cual «mostra todo modo de coṡa y lúaḥ hašanim ['calendario'] de retemblos ['terremotos'] ... y días que non se puede ĵurar afilú ['ni siquiera'] en verdad y días de sangrar porque hay en ellos sekaná ['peligro'] ... y si hará trueno día de Kipur y la noche y si hará luvia»; *Biná le'itim* o *Las reglas de los calendarios* (Constantinopla, 1897), de Ḥayim Yiŝḥac Šakí; *El reṡumido de Biná le'itim* (Salónica, s.d.), de Ya'acob Yoná; etc.

Contra las predicciones astrológicas se levanta la voz del autor de *Una mirada a los cielos* o *La puerta de la astronomía* (Constantinopla, 1850), donde se nos dice (p. IV):

> Este libro será de uṡo para amostrar la diferencia entre la verdadera y la falsa astronomía. El que peṡquere ['indaga'] en el cielo para saber lo que va a acontecer entre los hombres, buṡca lo que las estrellas no pueden mostrarle ... Esta cencia es de gran uṡo para muchas coṡas: para la navegación, para la cuenta del tiempo, vego. ['etc.'] ... Esta cencia va pujando de contino por los descubrimientos que se haćen cada año.

Y también trata de ciencias naturales la traducción ampliada de Yiŝḥac Bejor Amaraĝi del *Séfer Šebilé 'olam* (Salónica, 1853), de Šimšón Blok Haleví, en donde «se enveżan de él munchas coṡas de cencia y saber de el 'olam ['mundo']». Sobre sus ampliaciones nos dice el traductor en la portada: «Eñadí munchas cosas de otros libros, como de el *Rešit limudim* y de el *Tebuat haareŝ* y semejante». No sé qué relación pueda tener con ésta de Amaraĝi la traducción del *Šebilé 'olam* que en la introducción (p. 10) del *Muevo 'Abodat hašaná* (Belgrado, 1904 ó 1906) encontramos atribuida a Yisrael Ya'acob Calderón (d. 1862).

D. La medicina

Son más bien escasos los libros de medicina que nos han llegado en judeoespañol.

Podemos mencionar el *Séfer refuot* (Esmirna, 1865 y 1878), «librico de refuot ['curas'] de los Se. ḥajamim ['sabios'] y de el Se. raḇenu ['nuestro rabí'] Mošé bar Maimón [Maimónides]», y *El rijo de la persona en su vida* (Constantinopla, 1898), de Nisim S. Sevilla, «acoġido de diversos libros antiguos», sobre higiene, el sueño y el descanso, la comida y la bebida, el vestido, etc.

El médico Alḇert Šaúl publicó un *Libro de hiġién a la moderna*, planificado en cuatro partes, de las cuales sólo conozco la primera (Constantinopla, 1922). El autor nos indica (p. 4) que lo escribió en «lingua española ... por haber pensado que la maẏoridad del pueblo no conocerán las linguas turco y francés». El libro se ocupa de enfermedades como tifus, sarampión, escarlatina, viruela, difteria, meningitis, disentería, lepra, rabia, gripe, blenorragia, erisipela, «traḥoma: almoranas de ojos», tétano, tiña, sarna, cólera, peste y otras varias.

Recetas y curas de medicina popular encontramos en libros como *Las meleċinas de el papás milagroso* (Salónica, 1930), que apareció en la colección de *La Biḇlioteca Medicala* del periódico *La Gata*, de la cual no conocemos más que este número.

En él se nos cuenta la vida de G. Lavriotes, milagrero cura ortodoxo griego, y se dan algunas de sus recetas para el dolor de cabeza, diarrea, estreñimiento, mal de piedra, dolor de oídos, asma, sífilis, fístulas, hemorragias, dolor de estómago, tuberculosis, reumatismo, «arascatina en la cabeza», blenorragia, almorranas, caída del cabello, etc.

También encontramos recetas, curas y especulaciones filosóficas sobre el cuerpo como complemento de libros de otras materias. Así en el citado *El reśumido de Biná le'itim* de Y. Yoná se recogen unas «Curas fáĉiles y menesterośas» (pp. 6-8), y en *Algo de la historia de la comunidad Yisraelita de Vidin* (Sofía, 1894) figura (pp. 45-47) el «Comentario sobre el libro *El senśo y sobre el efecto del senśo*, extrato del filósofo árabo Ibn Rašd, llamado de los pueblos non ĵidiós Averroes», según el texto hebreo manuscrito (f. 92) de rabí Leví ben Gueršón, «llamado de los non ĵidiós maestro León de Bañols».

Para terminar, quiero citar aún un libro del cual realmente ignoro su contenido, cual es el *Diálogo del colorado* (Salónica, 1601), «compuesto por el dotor Daniel de Ávila Gallego, filóśofo y médico».

Conclusión

Nos hemos ocupado aquí del lote de libros en judeoespañol que representa, junto con los tratados en los dos capítulos previos, la suma rabínica sefardí. Como hemos visto, muchos son traducciones de obras hebreas, pero también hubo numerosos de creación propiamente sefardí, todos ellos enraizados en el pensamiento judío tradicional. Su función fue comunicar al pueblo el conocimiento de su práctica y de su moral, facilitar la comprensión de su liturgia y proporcionar material de lecturas piadosas.

Buena parte de las obras aquí mencionadas están huérfanas de todo tratamiento académico y habrá que ir abordando su estudio para averiguar cuál fue la aportación en lengua sefardí a la rabínica judía general.

Quiero resaltar de modo especial el interés que presentan los muy abundantes textos de narrativa patrimonial difundidos en judeoespañol, campo de trabajo prácticamente inédito. Resulta imprescindible establecer su *corpus*, así como estudiar los relatos a la luz de los originales hebreos que adaptan, y buscar las versiones paralelas que de ellos pueda haber en la narrativa de transmisión oral. De tal tarea llevo ocupándome hace ya algún tiempo y espero que, Dios mediante, el trabajo emprendido irá dando frutos en un plazo no muy lejano.

Bibliografía

No es muy abundante la bibliografía que puede anotarse en este capítulo. Digamos primero que Molho, *Literatura,* se ocupa de modo general de los libros judeoespañoles de ética y moral en pp. 227-241.

De interés lingüístico es el estudio de D. Bunis, «Elements of Hebrew and Balkan Origin in the Terminology of Foodways in R. Eliezer Ben Šem Tov Papo's *Sefer Damesek Eliezer* – Judezmo Rabbinical Literature as a Linguistic and Folkloristic Resource, Part One» (en hebreo): *Jerusalem Studies in Jewish Folklore*, 5-6 (1984), pp. 151-195. Y también de asuntos lingüísticos tratan sendas comunicaciones presentadas al III Congreso Internacional del Misgav Yerushalayim (Jerusalén, 1988), en prensa para las Actas: la de Á. Berenguer, «El uso de los pronombres en *Lel šimurim*», y la de J. M. González Bernal, «Prosa literaria sefardí del siglo XIX», sobre los cuentos en el *Me'am lo'ez* de *Josué*, que constituye una primicia de su *Prosa literaria sefardí del siglo XIX: Estudio filológico de relatos del Me'am lo'ez de Josué* (tesina Univ. Autónoma, Madrid, 1991), donde se editan cerca de 70 relatos.

Resulta ser también una selección de cuentos del *Me'am lo'ez* el libro de P. Pascual Recuero, *Antología de cuentos sefardíes*, Barcelona, 1979, en donde se publican 80 relatos procedentes del *Me'am lo'ez* al Pentateuco y a *Josué*, *Rut* y *Ester*; a ellos se añaden otros cinco tomados de la versión judeoespañola del *Ḥobat halebabot* llevada a cabo por Yisrael B. Ḥayim (Viena, 1822). T. Alexander se ocupa del cuento de *El converso y la ofrenda de pan* incluido en el *Me'am lo'ez* de *Josué* en «The Character of R. Isaac Luria in the Judeo-Spanish story – The Story of "The Converso and the Shewbread" in Me'am Lo'ez» (en hebreo): *Pe'amim*, 26 (1986), pp. 87-107, donde pasa revista a los cuentos en que aparece la figura de haArí recogidos en otros libros del *Me'am lo'ez*.

O. Camhy en su artículo «Le judéo-espagnol – Facteur de conservation pendant quatre siècles»: *The Sephardi Heritage*, Londres, 1971, pp. 560-603, transcribe tres fragmentos del *Šébet musar* (pp. 583-591) y cinco del *Pele yo'eš* (pp. 591-598). Por su parte, A. Riaño ha editado la parte de contenido moral del *Séfer Nehemadim miżahab* (Jerusalén, 1894), de M. Badhab, en su libro *Un tratado sefardí de moral*, Barcelona, 1979. Y M. Lazar publica un fragmento del arriba citado manuscrito del *Séfer hayašar* (ff. 124r-185r), conservado en el Haverford College (Ms. Hebr. 18), en su *Joseph and his Brethen*: Culver City, California, 1990, y anuncia la publicación de todo el texto.

De los relatos legendarios de Purim, L. Carracedo transcribe un texto de la *Iguéret haPurim* en «Un relato midrášico en prosa sobre el libro bíblico de *Ester*: el *Séfer Iguéret haPurim*»: *Estudios Sefardíes*, 3 (1980), pp. 487-525. Entre otras cosas, puede verse allí el detalle de las ediciones en judeoespañol.

De algunas narraciones patrimoniales me he ocupado yo misma en varios artículos. En «Maimónides el mago: versión sefardí de un cuento tradicional judío»: *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 43 (1988), pp. 507-512, publico un cuento de Maimónides que figura en la versión judeoespañola del *Meora'ot Šebí* (Salónica, 1871). De las versiones judeoespañolas de la narración hebrea denominada *Yeširat havalad*, que describe las edades del hombre, tratan «El midráš *Yeširat havalad* y sus ecos en la literatura sefardí»: *Sefarad*, 46 (1986), pp. 397-410; «Una versión judeoespañola del midráš hebreo *Yeširat havalad*»: *Sefarad*, 47 (1987), pp. 383-406; «*La crianza del hombre*, otra versión judeoespañola del midráš hebreo *Yeširat havalad*»: *Sefarad*, 50 (1990), pp. 413-423; y «Versiones judeoespañolas del opúsculo hebreo *Yeširat havalad*»: *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalén, 1990, Division D, vol. I, pp. 69-76.

En la actualidad, estoy llevando a cabo la edición y estudio de las varias versiones judeoespañolas del *Séfer Ben-Sirá*; una primicia de este trabajo fue mi comunicación «Versiones judeoespañolas del libro hebreo medieval de *Los relatos de Ben-Sirá*», presentada en el III Congreso Internacional del Misgav Yerushalayim, Jerusalén, 1988, y en prensa para las Actas. El manuscrito judeoespañol fragmentario de este libro, procedente de la Guenizá de El Cairo, lo publicó con

lagunas y numerosos errores de lectura M. Schwab en su «Versión espagnole des Alphabets de Ben-Sira»: *Revue des Études Juives*, 54 (1907), pp. 107-112; puede verse también allí (pp. 279-280) los comentarios y correcciones de S. Poznanski en «La version espagnole des Alphabets de Ben Sira». Preparo en estos momentos la reedición del manuscrito, salvando los errores de lectura y las lagunas de Schwab. Y asimismo preparo para su publicación la versión judeoespañola del arriba citado manualito para la circuncisión *Séfer Lel šimurim*, que contiene numerosos relatos. En cuanto al antiguo *corpus* de cuentos sobre Salomón, puede verse una presentación general en mi artículo «Versiones judeoespañolas de *Los Mešalim šel Šelomó hamélej*», de próxima aparición en *Sefarad*.

En su artículo «The Constantinople groupe versions of "Toldoth Ha'Ari" and the early translations of the book into ladino» (en hebreo): *Sefunot*, 10 (1966), pp. 213-298 (resumen en inglés en pp. 15-19) estudia M. Benayahu la versión judeospañola publicada en Constantinopla 1766 del *Séfer Šibḥé haArí* a la luz de las versiones hebreas propias de la tradición constantinopolitana, conservada en varios manuscritos así como en la publicada allí en 1720. Entre otras varias conclusiones interesantes, deduce Benayahu que la versión judeoespañola es diferente y anterior a la hebrea de 1720. Asimismo publica (en letras hebreas) los textos judeoespañoles de la edición de 1766 (pp. 238-264) y de un manuscrito que supone copiado en Salónica hacia 1630 (pp. 265-298). Pueden verse también su artículo «Šibḥé haAri»: *Aresheth*, 3 (1961), pp. 144-165, y su libro *Séfer Toledot haAri*, Jerusalén, 1967.

Cabe anotar algunos artículos de tipo bibliográfico. Es ya clásico el de A. Yaari, «Abraham ben Isaac Asa and his works in Judaeo-Spanish» (en hebreo): *Kirjath Sepher*, 10 (1933), pp. 378-380, y su añadido en la misma revista, 13 (1937), pp. 533-534, sobre las obras traducidas al judeoespañol por el tantas veces aludido en este capítulo Abraham Asá.

Y finalmente, mencionemos las palabras dedicadas al libro de polémica religiosa *Fuente clara* por M. Marx en su «Among Recent Acquisitions» de la Biblioteca del Hebrew Union College (Cincinnati): *Studies in Bibliography and Booklore*, 2 (1956), pp. 179-185: pp. 179-189; así como la mención del libro en el artículo de J. Rosenthal en su «Anti-Christian Polemics from its Beginnings to the End of the 18th Century» (en hebreo): *Aresheth*, 2 (1960), pp. 128-179: p. 162 (núm. 140).

IV
LAS COPLAS

Ya hemos visto cómo el siglo XVIII es el de la iniciación y elaboración del *Me'am lo'ez*, la gran obra de comentarística rabínica sefardí que confiere al judeoespañol la calidad de lengua apta para la creación libre en prosa y no solamente, según había sido mayoritariamente hasta entonces, como lengua de traducción. Pero también sería el XVIII el siglo en que el judeoespañol se consolida, o al menos se nos muestra consolidado, para la creación literaria en verso y como tal se plasma en el género poético de las Coplas.

Podemos decir, sin lugar a dudas, que contemplando en su conjunto los diversos géneros poéticos de la literatura sefardí –las coplas, el romancero, la lírica, los himnos litúrgicos y la moderna poesía de autor– resulta ser el de las coplas en donde se remansa la más genuina y castiza producción poética sefardí, siendo por tanto el género más representativo.

Hay que tener en cuenta al respecto varias circunstancias. El romancero sefardí es una parcela del hispánico y describe un mundo de vivencias bien lejanas a las del mundo judío-sefardí, que lo siente inconscientemente como propio en la medida en que lo tiene adoptado e incorporado a su propia cultura desde antiguo. Su poesía lírica tradicional se nutre menos de la antigua y moderna española y más de la de los pueblos balcánicos del entorno, y expresa unos sentimientos que sí son propios del sefardí como ser humano, pero que de ningún modo le son exclusivos. La poesía litúrgica judeoespañola consiste en su gran mayoría en traducciones más o menos fieles de piyutim hebreos. Y en cuanto a su poesía moderna, la cual expresa también temas comunes a todos, ha seguido los modos y corrientes habituales en la literatura general de su tiempo.

Frente a ello, las coplas, si bien enraizadas en la coplística medieval

española, son sin embargo, por su temática y por su función, una creación propia y singular del grupo: las han escrito los propios sefardíes para su propio consumo, buscando sus temas de inspiración en su propio sustrato cultural religioso como judíos o en sus propias vivencias históricas y cotidianas. Es este género, por tanto, el que muestra mejor que ningún otro la dualidad de ese mundo judeo-español que se expresa en español y alienta y se desarrolla en un ámbito de vivencias religiosas y conceptuales judías o de experiencias cotidianas de la comunidad.

Cabe señalar, sin embargo, que tal percepción –la de que las coplas son el género más castizo del acervo poético sefardí– es propia del investigador. El sefardí, a la hora de cantar, sentirá, en la misma medida, que tan suyo es y tan perteneciente a su propio mundo poético un romance que le cuente la muerte del príncipe Don Juan, tema exclusivamente español a cuyo acontecimiento histórico ni siquiera asistieron los judíos como colectividad, como una copla que le narre los avatares de alguna comunidad de los Balcanes, tema exclusivamente sefardí, como una canción en que se canten amores desgraciados, tema individual de alcance universal.

I. Caracterización del género

Antes de pasar adelante conviene definir qué son las coplas. Reduciendo al mínimo los rasgos que caracterizan el género, las coplas resultan ser poemas estróficos, formado cada uno por un número de estrofas variable, todas las cuales en cada poema responden a un mismo esquema métrico y ofrecen una ilación temática. En síntesis: poemas estróficos con ilación de contenido, lo cual nos permite establecer contrastes de oposición con los otros dos grandes géneros de la poesía sefardí no individual: el romance, con ilación de contenido pero no estrófico, y la canción lírica, estrófica pero sin una ilación de contenido determinante.

A. Características más relevantes

En su aspecto formal, ya hemos dicho que son poemas estróficos con un estrofismo variado, del cual nos ocuparemos más abajo; también es variada su extensión, de entre menos de una decena de estrofas las más breves a varios centenares las más largas. Como también veremos des-

pués, suelen ser poemas acrósticos, es decir, las letras iniciales de cada estrofa y en ocasiones también de verso siguen un orden determinado o comunican alguna información.

El contenido de las coplas es mayormente narrativo, aunque también ocasionalmente descriptivo o expositivo, e incluso lírico. De un buen número de ellas sabemos que estaban destinadas al canto, bien en grupo o bien por un individuo en presencia de un público que correaría los estribillos. Las melodías pueden ser propias y específicas, pero también se suelen utilizar las de otros cantares por todos conocidos. Sobre cómo se transmitía el conocimiento de la melodía, encontramos un antiguo testimonio en una de las ediciones de las coplas de *Las hazañas de José* de Abraham Toledo, la de Belgrado 1861:

> Ditas conplas tienen su cante muy hermoso: ma ['pero'] en ser que sabido es que no es cosa posible de darlo a saber por escrito, sobre esto se da a saber al que gusta por cantarlas que puede udirear ['adoptar'] el son que quere, siendo los batim ['estrofas'] son de cuatro haruzot ['versos']. Ma si dirá que su cante vero es ¿lo qué es?, ya lo puede alcanzar con munchiguar por demandar y con meter tino, según que hace cuando va ir en algún lugar que non sabe el camino.

Y como última característica relevante digamos que las coplas son poemas de autor, pero sólo en muy pocos casos sus nombres nos son hoy conocidos o presumibles. De ello nos ocuparemos también más adelante.

B. Sistemas de transmisión

En cuanto a su transmisión, digamos que las coplas son poemas de transmisión primordialmente escrita, a través de ediciones o manuscritos, mayoritariamente aljamiados y limitadamente latinados; de un buen número de estos textos escritos disponemos además de versiones orales, tanto recogidas y publicadas luego por estudiosos de las últimas décadas, como inéditas que se han grabado en encuestas de campo realizadas en los últimos años.

El que su transmisión haya sido mayoritariamente a través de la escritura no quiere decir que fueran textos para ser leídos aisladamente por cada uno de sus lectores, sino justamente lo contrario: como ya hemos mencionado, las coplas se realizaban en la medida en que eran cantadas o recitadas en grupo o por un individuo en presencia de un público.

Ese canto o recitación podía ser leyéndolas de algún libro o manuscrito, o bien de memoria; pero en este segundo caso, su oralidad ha sido más bien repetitiva de un texto fijo, que a fuer de repetirlo había llegado a memorizarse, que creativa en cada repetición. Claro está que la variación esencial de la poesía tradicional de transmisión oral de ningún modo supone en el transmisor una voluntad consciente de variar el texto que ha recibido. Pero es obvio que en el caso de las coplas sefardíes, la abundancia de versiones escritas que permitía tener a mano textos de referencia, ha servido de freno a la libre variación propia de la transmisión oral. En una mayoría de las coplas cuya historia textual conocemos ampliamente por disponer de numerosas versiones, la variación es más bien de tipo mecánico, consistente en pérdida de versos o de estrofas, sustituciones léxicas, actualizaciones lingüísticas o reajustes mínimos para remediar ocasionales fallos de copia o de entendimiento, pero sin que estas alteraciones supongan una recreación del contenido a través de las variantes.

Hay, sin embargo, un lote minoritario de coplas que nos han llegado exclusivamente por transmisión oral o en las que es significativo la escasez o unicidad de las versiones escritas frente a la abundancia de las orales. En estas coplas sí se cumplen todas las leyes que definen el proceso de tradicionalización de los textos transmitidos oralmente, en lo que se refiere a su tipo de variación, a su distribución por familias textuales, geográficas o cronológicas, a su proceso de esencialización del contenido y a la descomposición de su forma estrófica y de su sistema de rima; y desde luego, y como consecuencia de todas las características señaladas, en la absoluta necesidad para el estudioso de tener en cuenta como igualmente importantes y analizar ponderadamente todas las versiones para poder entender la significación de la obra poética a través de sus diferentes realizaciones.

A título de ejemplo mencionemos de pasada la existencia de textos tradicionales que la crítica ha tenido por representativos de romances «anómalos» –poliasonantados, estróficos, etc.– hasta que otra versión no menos tradicional hallada en algún venerable manuscrito ha venido a mostrar que las tenidas por versiones de romance no eran sino versiones arromanzadas de una copla tradicionalizada. Tal es el caso, por ejemplo, de las coplas de *La misión de Moisés* y de *El nacimiento de Moisés*.

Esta característica de las coplas de ser textos de transmisión primordialmente libresca está estrechamente ligada con el hecho de que sean mayoritariamente patrimonio del hombre y no de la mujer sefardí, la cual tiene como su feudo propio la poesía de transmisión oral, es decir el romancero y la lírica. Cabría preguntarse si las fugas de textos de copla

de la transmisión libresca a la oral no han sido mayoritariamente producto de la retentiva femenina.

Variado ha sido el modo de publicación de las coplas. Hay grupos de poemas que vieron la luz emparentados por una temática común y se publicaron y reeditaron varias veces en libritos monográficos que recordarían a los clásicos pliegos de cordel, constituyendo *corpus* temáticos o funcionales; tales libritos suelen contener hasta un máximo de seis o siete coplas. Pero también encontramos poemas pertenecientes a cualquiera de estos *corpus* fijos reeditados aisladamente en cualquier obra en prosa cuyo tema favorezca su inclusión o insertos en colectáneas de poesía o en libros de oraciones o modernamente en la prensa periódica. En algunos de estos casos queda diluida la función específica que les confería el estar incluidos en un determinado *corpus*.

Otros poemas nacieron aislados y, o bien ya la tradición los ha insertado, mediante titulaciones o epígrafes, en la familia temática o funcional a la que pertenecen, o bien es la moderna erudición la que debe integrarlos en una familia determinada en el momento de abordar su estudio.

C. Materiales; difusión geográfica y cronología

El *corpus* textual de las coplas está aún sin cerrar, pero lo conocido hasta el momento arroja ya un balance de varios centenares (rondando el medio millar) de coplas diferentes, representadas en un número que está más cerca de los dos millares que del millar de versiones primarias. Es decir, tenemos de momento identificadas alrededor de 400 coplas diferentes, conocidas en muy diverso grado: de algunas nos han llegado abundantes ediciones; de otras sólo se conoce algún fragmento de versión oral; y entre uno y otro extremo oscila nuestro grado de conocimiento actual de cada una de las coplas.

Pertenecen las coplas a las dos tradiciones literarias sefardíes, tanto la del oriente mediterráneo como la de la zona del Estrecho. La diferencia capital entre ambas zonas geográficas es que en la región estrechí las fuentes son sólo manuscritas u orales, a causa de la carencia de centros editoriales.

En términos generales podemos hablar de *corpus* específicos para cada una de estas dos áreas geográficas. Pero también encontramos en el coplario de la zona del Estrecho versiones muy tradicionalizadas de coplas propias de oriente. Y aún más: en algún interesante caso, como en

la copla de *La misión de Moisés*, los textos estrechíes conservan motivos y temas que no figuran en las versiones de oriente, lo que hace pensar en la existencia de una protocopla anterior a la separación de las dos tradiciones.

Veamos ahora la historia de las coplas. Los inicios del género no podemos –y bien querríamos– determinarlos con precisión. Lo que sí sabemos es que es un género longevo. Las primeras ediciones por nosotros conocidas nos lo muestran ya en los albores del siglo XVIII como un género pujante, rico y vigorosamente enraizado en la tradición. Tan pujante y vigoroso se muestra que el investigador debe plantearse serias dudas a la hora de decidir si nace por generación espontánea en el siglo XVIII o si, a pesar de la ausencia de documentación textual, su origen debe remontarse en el tiempo, ya que no es un hecho acostumbrado que las primeras manifestaciones «manifiestas» de un género coincidan casi con su época de máximo esplendor y tampoco es habitual que alcance su apogeo sin una andadura previa.

Pero no es mucho en lo que podemos basarnos para adelantar el inicio de las coplas. Cierto es que algunos de sus rasgos aparecen como muy antiguos y hay que ponerlos en relación con sus claros precedentes, reducidos en número pero significativos, de la Sefarad medieval; recordemos, por ejemplo, las espléndidas *Coplas de Yoçef* [1], los *Proberbios morales* de Sem-Tob de Carrión, etc. Textos de las coplas más antiguas presentan en sus primeras ediciones ciertas variantes que apuntan hacia un cierto trecho recorrido en la transmisión textual antes de llegar a esas ediciones. La copla de *El purim de Belgrado* recogida en el manuscrito empezado a compilar en Venecia 1702 por Mošé ben Mijael Hakohén, cantor de la sinagoga levantina de aquella ciudad, nos relata un acontecimiento sucedido en 1688; obviamente, no es lógico pensar que se compusiera 12 años después de tener lugar el suceso que narra. De la copla *Las tablas de la ley* (que empieza en unas versiones con «Adonenu Elohenu» y en otras con «Nuestro Señor nuestro Dios»), cuya versión más antigua nos ha llegado en el manuscrito que acabamos de citar, opina H. Salomon, recogiendo afirmaciones anteriores, que fue compuesta por un judío

[1] Las publicó González Llubera en su libro *Coplas de Yoçef: A Medieval Spanish Poem in Hebrew Characters* ..., Cambridge, 1935, a partir de un manuscrito incompleto. M. Lazar ha dado a luz el texto completo, según un manuscrito de la Biblioteca Vaticana, en *Joseph and his Brethren*... Culver City, California, 1990, pp. 1-97; vid. mi comentario en el apartado de Bibliografía.

sefardí en Italia a fines del siglo XVI o principios del siglo XVII. Y finalmente de la copla *La destrucción del Templo*, su editor en el libro *Cará 'alay mo'ed* (Venecia, 1753) nos dice en la introducción que se trata de un texto que se cantaba en las sinagogas sefardíes de Venecia desde hacía varias generaciones.

Estos y pocos más son los datos que hoy por hoy pueden aducirse acerca de la producción de coplas en el mundo sefardí antes del siglo XVIII. Sin embargo, y a pesar de la ausencia de referencias más concretas, me inclino a pensar en la existencia de una tradición ininterrumpida en la creación y mantenimiento de coplas desde antes de la expulsión hasta su revitalización en oriente a principios del siglo XVIII. La ausencia de todo testimonio puede justificarse por el hecho de que hasta el momento presente no nos han llegado ni manuscritos ni impresos aljamiados del siglo XVII con obras literarias sefardíes de libre creación. Y en cuanto a su revitalización y difusión justamente en los inicios del siglo XVIII, puede explicarse por los mismos motivos que propiciaron e hicieron factible la *opus magna* que fue el *Me'am lo'ez*: nuevas imprentas, bienestar económico, etc., y sobre todo el deseo de algunos autores de fortalecer a las gentes del pueblo en su conocimiento del mundo cultural judío tradicional. Y así sucede que las coplas más antiguas que nos han llegado son en su mayoría de temática «religiosa» en el amplio sentido de la palabra: hagiográficas, de normativa religiosa, morales, paralitúrgicas, etc.

Del deseo de sus autores de enseñar al pueblo, en este caso cantando, nos queda un reflejo en estas palabras de Ḥayim Yom-Tob Magula, en su copla de moral *Visiones divinas* (Constantinopla, ca. 1745):

12 Yo hago cantigas que los hombres canten,
vean mis palabras y que se quebranten;
no hago cantigas que bailen y salten,
que en nada de esto no envelunta el Dio.

II. Rasgos formales

Pasemos a examinar algunos de los rasgos formales de las coplas que nos parecen más significativos, como son A) acrósticos, B) esquemas estróficos y C) sistema de rima.

A. Acrósticos

Es muy frecuente en las coplas el adorno del acróstico, es decir, de iniciar generalmente cada estrofa y en casos aislados los versos por una letra determinada, de manera que todos los inicios formen la sucesión de las letras del alfabeto, o bien se componga con ellas el nombre del autor o algún otro texto significativo. Hay que tener muy en cuenta, naturalmente, que estamos hablando de coplas pensadas y creadas en lengua sefardí y escritas en grafía aljamiada, de modo que el orden de las letras no será estrictamente alfabético sino propiamente «alefático», y que en los textos transcritos, para hallar el acróstico habrá que «destranscribirlos» a su originaria aljamía hebraica.

Un buen ejemplo de lo que acabo de apuntar lo ofrece la copla satírica de crítica de las nuevas modas *Los tiempos modernos* del coplero Sa'adi Haleví, donde el *Ordenaré* que inicia el poema, por comenzar con vocal, lleva como apoyo gráfico inicial un *álef*, que es la primera letra del alfabeto hebreo; en la segunda estrofa, *Bendećimos* está escrito en el texto aljamiado con *bet,* segunda letra del alefato; en la tercera, *Guera* comienza con *guímal*, tercera letra... y así sucesivamente. Se trata de un procedimiento muy frecuente en las coplas, que en el caso de textos orales que llegan a nuestro conocimiento fragmentariamente nos permite a veces determinar su carácter coplesco a través de la sucesión de determinadas letras en los inicios de estrofas consecutivas.

El acróstico alefático puede presentar muy diversas combinaciones: simple o repetido, generalmente directo (*alefbet*), pero también inverso (*tašrac*) o alterno (*atbáš*). Otros tipos de acrósticos contienen el nombre del autor, y éstos y los alefáticos pueden ir acompañados de alguna frase eulogística. Puede servir como ejemplo de esto último el mismo texto que acabamos de mencionar, donde en los versos *a* y *b* de la estrofa 26 que remata la copla aparece el nombre de su autor.

B. Esquemas estróficos

Muy variados son los esquemas estróficos usados por los sefardíes al componer sus coplas. Para una mayor claridad en la exposición los podemos dividir en dos grupos: 1) formas estróficas de número de versos fijo y 2) formas estróficas de composición fija.

1. De número de versos fijo

Diversos son los tipos de estrofas basados en un número fijo de versos, los cuales iremos señalando según número creciente de los mismos.

De entre las estrofas de tres versos, es el terceto monorrimo de verso largo amétrico la de mayor difusión y perdurabilidad, ya que en este esquema encontramos desde coplas antiguas del siglo XVIII hasta otras de bien entrado el siglo XX; puede también llevar estribillo de un verso de pie quebrado. Menos frecuente es el terceto monorrimo de versos de arte mayor, es decir, dodecasílabos y bimembres, que aparece también con estribillo de un verso.

De entre las estrofas de cuatro versos son muy frecuentes los cuartetos monorrimos de versos de arte mayor, apareciendo sólo ocasionalmente con versos hexadecasílabos bimembres.

No son especialmente frecuentes las estrofas de cuatro versos octosílabos monorrimos. Pero sí es habitual, más en las coplas antiguas del siglo XVIII que en las modernas del los siglos XIX y del XX, la redondilla cruzada o cuarteta de rima alterna *abab*.

Encontramos asimismo algún ejemplo de quintetos dodecasilábicos y bimembres de rima *AAABB*. Pero entre todas las estrofas de coplas de número de versos fijo, la más compleja, quizá la más frecuente y desde luego la más distintiva es la noneta octo-hexasilábica (son octosílabos los versos 1°, 3° y 7° y hexasílabos los demás) de rima *ababbccdd*; la combinación de la rima y el cambio en la medida de los versos da como resultado una estrofa de ritmo muy vivo al que se le adapta una melodía muy distintiva.

Este esquema estrófico fue en su origen específico de coplas del ciclo de Purim, pero con el paso del tiempo se amplía su campo temático: en él encontramos numerosos textos, algunos de los cuales están emparentados con la temática de Purim, como son las coplas históricas que narran «purimes» locales de los que luego hablaremos; y en el siglo XX es uno de los esquemas más frecuentes para las coplas de contenido crítico y fustigador de las nuevas modas. En las de creación más moderna se observa una modificación en el esquema, a saber, la tendencia a quedar libres los versos 1° y 3°.

Además de los mencionados, también encontramos estrofas de tres versos octosílabos y monorrimos, de cuatro también monorrimos, de nueve sílabas, sextillas polimétricas, etc.

De todos esos esquemas estróficos sólo de algunos podemos encontrar

un paralelo en la poesía medieval castellana. Muy escasos son en ésta los poemas a base de tercetos monorrimos octosílabos. Sí son de herencia castellana los versos de arte mayor dodecasílabos bimembres, pero no su organización en grupos de tres y cuatro versos monorrimos como los que hemos mencionado.

En cuanto a la sextilla sefardí, se diferencia claramente de la castellana, habitualmente de rima alterna o también de rima *aab:aab, abb:abb, abc:abc,* etc., en tanto que la sefardí suele ser de rima *aaa:bba*. Quizá podamos ver un eco de las castellanas en la tendencia de las sefardíes a quebrarle algún pie a la estrofa, aunque lo habitual en aquéllas es que los versos cortos sean el 3° y el 6°, y en las sefardíes el 4° y el 5°.

Y por lo que se refiere a la noneta octo-hexasilábica, podría buscarse un remoto paralelismo con la copla mixta castellana de nueve versos, resultado de la unión de una redondilla y una quintilla. Pero son muchas las diferencias entre ambas y sobre todo en lo que es más distintivo en las sefardíes: su polimetría combinando versos de ocho y seis sílabas.

El único esquema estrófico que sí podemos afirmar que deriva de la poesía castellana medieval es la redondilla en su modalidad más antigua de cruzada, la cual aparece en la *Historia troyana* (ca. 1270) y es la única forma de los *Proverbios morales* de Sem-Tob (ca. 1350).

2. De composición fija

Pasemos ahora a examinar las coplas cuyo esquema estrófico es de composición fija, es decir, en las que lo fijo no es tanto el número de versos sino la organización de varios elementos que responden a un mismo principio estructural y que sólo se diferencian por su grado de desarrollo. Vamos a referirnos aquí a) al zéjel y b) al villancico.

a. Estrofas de rima zejelesca

El zéjel castellano se estructura en un estribillo, generalmente de dos versos pero también de uno, al que sigue la mudanza o estrofa formada generalmente por tres –pero también por cuatro o por cinco– versos monorrimos y una vuelta a la rima del estribillo, las más de las veces de un verso pero también de dos o de tres.

En sus formas más antiguas, que son las que aparecen en *Las cantigas* y en castellano en el *Libro de buen amor*, el verso suele ser octosílabo, pero

en el siglo XV se desarrollan también los zéjeles de versos de arte mayor y de otros metros.

Es este esquema zejelesco el que con notable diferencia con otros esquemas estróficos encontramos más veces repetido en las coplas sefardíes. En términos generales digamos que en éstas aparece, aunque no siempre, el estribillo inicial, el cual es habitualmente de llamada de atención al auditorio hacia el tema que, mejor que glosar, desarrollan las estrofas.

El esquema más abundante es el que se corresponde con las formas más antiguas castellanas, es decir, de cuatro versos octosílabos, siendo también muy frecuente el esquema de versos de arte mayor, e incluso lo encontramos compuesto de versos hexadecasílabos. En algún caso la estrofa la pueden formar cuatro versos amétricos.

Además de los esquemas de cuatro versos, encontramos también estrofas zejelescas de tres y de cinco. Las primeras pueden ser de versos hexadecasílabos bimembres; y las de cinco, de versos largos amétricos y también de versos cortos.

Más complejo es el esquema de cinco versos dodecasílabos y bimembres con vuelta doble de dos rimas: una interna común a los tres primeros hemistiquios y otra diferente en el cuarto, que es el de vuelta.

No podemos ocuparnos aquí con detalle del comportamiento del verso de vuelta ni de los estribillos. Del primero digamos solamente que suele venir determinado por la sílaba de rima del último verso, pero que también puede estar formado por una palabra e incluso por el verso entero.

En cuanto a los estribillos, suelen ser de dos versos, bien en judeoespañol o bien en hebreo, mayoritariamente monorrimos, rimando con la vuelta. Pero también son frecuentes los estribillos que no riman con ella o lo hace sólo el segundo verso. Encontramos asimismo estribillos de un solo verso, de tres versos y pie quebrado, de cuatro versos largos o cortos con diferentes modos de rima, etc.

No es inusual el que una misma copla tenga distintos estribillos que varían de unas versiones a otras; y también encontramos en ocasiones un mismo estribillo sirviendo a coplas diferentes. Esto último se debe al menos a dos razones, una de las cuales es la afición de los autores o de los repetidores sefardíes hacia determinadas formulaciones. Tal es el caso, por poner un solo ejemplo, del verso «Hodú lAdonay ki tob, ki le'olam hasdó» ['Dad gracias al Señor que es bueno, cuya misericordia es eterna'], el cual aparece como estribillo de diversas coplas. Se trata de un verso comodín que ha gozado de especial fortuna en la poesía tradicional sefardí; lo encontramos no sólo acompañando coplas diferentes, sino también

segmentando en seudo-estrofas algún texto romancístico, como los de *La consagración de Moisés, La infanticida,* etc.

Otra de las causas de la repetición de estribillos es el fenómeno habitual en las coplas sefardíes de la contrahechura, es decir, la creación de una nueva copla basándose en el esquema estrófico de otra anterior y de todos conocida, de la que toma prestados su melodía y su estribillo. Este es el caso de «¡Ṿiva el rey!, ¡ṿiva yo! / ¡ṿivan todos los ĵudiós!; / ¡ṿiva la reina Ester / que tanto plaċer mos dio!», estribillo de la copla *Manjares y dádivas de Purim*, que también aparece en *El testamento de Amán*, copla expresamente escrita como copia de la anterior.

b. El villancico

Veamos ahora el otro tipo de estrofa de combinación fija al que antes aludíamos, es decir, el villancico culto o cortesano, el cual se desarrolla en la poesía castellana en la primera mitad del siglo XV como heredero de la anterior cantiga de estribillo.

Recordemos que su composición es la siguiente: 1) un estribillo, tema o cabeza que es generalmente de tres versos, pero también de dos y de cuatro; 2) dos mudanzas simétricas, que resultan ser una redondilla abrazada o cruzada; y 3) una terminación de dos a cuatro versos en que el primero suele ser de enlace con las mudanzas y uno de los restantes, generalmente el último, sirve de vuelta al estribillo; este verso de vuelta puede ir seguido de la denominada represa, que consiste en la repetición de uno de los versos del estribillo, generalmente el último.

A este esquema se ajustan exactamente varias coplas; si bien lo encontramos asimismo con estrofas de ocho y nueve versos de tres rimas, la mayoría de las veces sin represa.

Pero no todos los esquemas estróficos sefardíes de una estructura similar a la que hemos analizado resultan tan claramente relacionados con el villancico castellano. Encontramos también determinadas formas que comparten con el villancico todos o algunos de los siguientes elementos: estribillo, estrofa de versos no monorrimos y verso de vuelta, pero que difieren claramente en otros, siendo más relevante el que los cuatro primeros versos de la estrofa no están formados por una redondilla sino por una cuarteta de rima sólo en los pares.

Tales esquemas comparten una característica: la combinación de versos sueltos con versos de una sola rima; en cuanto a la distribución de esos versos de rima, depende de cuántos compongan la estrofa. Si el número de

versos es impar, las rimas aparecen solamente en los pares; en el caso de que el número de versos de la estrofa sea par, no solamente riman los versos pares sino también el último impar que precede a la vuelta.

Las coplas correspondientes a este esquema podrían también analizarse como zejelescas de cuatro versos hexadecasílabos, quedando el verso de vuelta con rima interna; pero es precisamente la escasez de rimas internas en la métrica sefardí lo que nos induce a considerarlo como de estrofas de verso corto.

De lo dicho hasta aquí puede concluirse que del muy variado espectro de esquemas estróficos que encontramos en el género de las coplas, resaltan por su perdurabilidad aquellos que entroncan directamente con formas castellanas medievales, como son la cuarteta de rima alterna, el zéjel y el villancico.

Los sefardíes, que obviamente no asistieron a la revolución que supuso en la métrica española la expansión del endecasílabo y de las formas estróficas en él basadas, han estado en cambio no sólo manteniendo vivos y creativos, sino también desarrollando unos esquemas que, salvo casos excepcionales, aparecen en la poesía española actual como venerables reliquias del pasado.

C. La rima

Pasemos ahora a examinar la rima, para cuya exposición me sirvo de los varios trabajos que sobre el tema ha redactado I. M. Hassán.

Debemos entender aquí la palabra *rima* según su más amplia definición, es decir, como la identidad de sonidos al final del verso. En las coplas sefardíes la rima es generalmente completa desde la última vocal tónica, del tipo de la que conocemos como rima consonante en la preceptiva que nos es habitual; pero no siempre ocurre así.

No es total la identidad, por ejemplo, en rimas como *serpiente/muerte, dama/alma, amo/pasmo, rebelde/vende, puerta/cuenta, revuelta/placeta, alto/tanto/manto, diće/aviše/quinće, vente/miente/fuerte, estante/aparte/combate*, ni en los muchos casos análogos que podrían citarse [2]. Todos ellos muestran

[2] Ante la imposibilidad por razones de extensión de ejemplificar aquí en su contexto los versos y estrofas en que aparecen las rimas de las que queremos dejar constancia, hemos optado por servirnos de un *corpus* fácilmente consultable: los ejemplos son los aducidos por I. M. Hassán en su presentación general sobre las coplas (1987) (vid. Bibliografía) pp. 110-112, que están tomados de los textos que allí mismo publica en pp. 118-123.

–en una primera aproximación– que en la rima de las coplas sefar-díes no es necesaria la identidad de todos los sonidos al final del verso a partir de la última vocal tónica, sino que lo esencial es la identidad de esa última tónica y de la sílaba final, sin que importe que difieran los sonidos que pueda haber entre ambas.

Este principio se cumple también en rimas como *saña/rabia, culebro/marinero, cuedra/afuera, palabra/ladra* o *hombre/core/tore*, pero para advertirlo hay que atender a la estructura silábica de la lengua sefardí y a su tradicional grafía aljamiada hebraica, en la que no es normal que una sílaba se inicie con dos sonidos consonánticos y la nasal palatal *ñ* se descompone en nasal *n* plus palatal *y* [i]; de modo que en los ejemplos citados, la partición silábica difiere de la que nos es habitual en *san-ia, rab-ia, culebro, cued-ra, palab-ra, lad-ra* y *homb-re,* y las sílabas finales de las cinco rimas resultan ser, respectivamente, *–ya, –ro, –ra, –ra* y *–re.*

De todo ello resulta que la rima en las coplas sefardíes se rige por sus propias leyes, que no siempre coinciden con las de la preceptiva española a la que estamos acostumbrados, de modo que lo que en el sistema español podría definirse como rima consonante «imperfecta» o asonante «consonantizada», en el sefardí de las coplas resulta ser perfectamente regular.

Pero para llegar a una cabal definición del sistema de rima de las coplas sefardíes hay que tener en cuenta también los casos en que la palabra final del verso tiene acentuación oxítona y en consecuencia la vocal tónica no es anterior a la última sílaba sino que pertenece a ella. Rimas como *trabí/serví/llevi, quemí/olamí, contar/enmentar, plaċer/manċer* o *Ester/verter* y semejantes, que según nuestra preceptiva serían «excesivas» por iniciarse la identidad de sonidos no a partir de la última vocal acentuada (*–í, –í, –ar, –er, –er*) sino desde antes, son también regulares en el sistema sefardí al cumplirse el principio de la identidad de la última sílaba, respectivamente *ví, mí, tar, ċer* y *ter.*

A este grupo pertenecen rimas como se *ensañó/desmintió, oyó/metió, dio/soñado yo, so yo/descubrió/salió, menospreció/vendido yo/espandió* y *Dio/setenció*, cuya última sílaba, según lo arriba dicho sobre la estructura silábica sefardí (*met-ió, descubr-ió*, etc.), resulta ser siempre *–yò/–ió.*

Estos casos de rima oxítona nos permiten precisar la arriba enunciada caracterización de la rima en las coplas sefardíes añadiendo ahora que de los dos elementos, que han de ser idénticos, es indiferente que la última vocal tónica preceda a la sílaba final o que forme parte de ella.

Pero esta caracterización es insuficiente para explicar rimas como *tor-*

tura/rogadera, ḥandrajicos/sobacos o *soñaba/ariba* y semejantes, en las que ciertamente es idéntica la sílaba final, pero la vocal tónica anterior es diferente. Ante ello, obligado es aceptar que la identidad de la última vocal tónica es tan irrelevante como que ésta preceda a la sílaba final o pertenezca a ella, pues lo relevante en la rima de las coplas sefardíes –y esto es lo que no puede faltar– es la identidad fonética de la sílaba última, con independencia de dónde recaiga el acento, si antes o después del inicio de esa última sílaba.

Esa función subordinada del acento se manifiesta en lo que en nuestra preceptiva se denomina «dislocación» acentual y que en la sefardí permite rimas como –con coincidencia en la vocal de la sílaba penúltima– *anižuelo/miramelò, apresuró/escuro* y semejantes, o como –sin coincidencia– *estultó/esto, buena/Diná, vido/desnudó* y *oyó/sueño*, que muestran que esa identidad de la última sílaba arriba señalada como relevante para la rima es la de los sonidos que la forman (*l-o, r-o; t-o, n-a, d-o, y/i-o*), con independencia de que en el vocálico recaiga o no acento.

La escasa relevancia de lo acentual puede explicarse por el carácter eminentemente cantado de las coplas y por el modo tradicional de cantarlas, especialmente en oriente, donde las melodías según el modo del makam turco-persa propician el alargamiento de las sílabas finales de verso, recaiga o no en ellas el acento; así se advierte en cualquier versión cantada al modo tradicional.

Algunos de los rasgos aquí expuestos como singulares del sistema de rima sefardí ya fueron advertidos por E. Alarcos Llorach en su estudio de la poesía de Sem-Tob de Carrión [3], y asimismo aparecen en algunos otros textos poéticos medievales de clara filiación judía. Nada de extraño hay en ello, sino todo lo contrario, pues hemos de aceptar la evidencia de que tales rasgos fueron propios de la manera judía de coplear, esto es, de rimar en coplas. Y que como en tantos otros aspectos de la lengua y literatura sefardíes, en el sistema de rima de las coplas vemos durante cuatro siglos y medio de vitalidad, no ya perpetuado como reliquia sino desarrollado de modo autónomo, lo que estaba en embrión en la España medieval.

[3] En su artículo «La lengua de los Proverbios morales de don Sem Tob»: *Revista de Filología Española*, 35, (1951), pp. 249-309.

III. El problema de la autoría

Conviene dedicar un apartado A) a la cuestión de la autoría de las coplas así como a B) sus rasgos baladísticos y juglarescos.

A. Los autores

Como ya hemos dicho, las coplas son poemas de autor y de hecho nos han llegado los nombres de varios copleros. Lo que sucede es que los impresores y los puntuales repetidores de los textos o, lo que es lo mismo, la conciencia patrimonial no presta ninguna atención ni le resulta relevante la memoria de sus componedores originales, de suerte que el nombre del autor habitualmente se olvida y puede llegar a ser conocido por el investigador sólo mediante la lectura y en muchos casos la reconstrucción de las letras acrósticas si las hubiere o porque las ediciones más antiguas lo recojan en portada o porque esté inserto en alguna estrofa del poema.

Podemos aducir algún ejemplo de cómo se produce el proceso de olvido de los nombres de los copleros. La larga copla de cerca de 600 estrofas de *Las hazañas de José* es obra de Abraham Toledo; el nombre aparece en las dos primeras ediciones conocidas (Constantinopla, 1732 y 1755), pero no en las posteriores (Belgrado, 1861 y Salónica, 1867 y 1870), perdiéndose todo recuerdo de su identidad. En la de *Manjares y dádivas de Purim*, la primera edición (Constantinopla, ca. 1745) dice expresamente (traduzco del hebreo): «Del gran sabio y excelente médico Ya'acob 'Uẓiel»; en la segunda, de tres décadas después (Constantinopla, 1778), se le alude con la frase «de uno de los ilustrados»; y a partir de entonces ya no se recoge ningún dato sobre el autor en ninguna de las veintitantas ediciones posteriores que se conocen. Todo ello permite pensar que la autoría era irrelevante, ya que las coplas pertenecían a todos aunque las hubiera compuesto un autor individual.

Por todo ello y por su arraigo en el pueblo, podemos considerar las coplas como poesía «colectiva», si no por tener una autoría colectiva –como sería el caso del romancero–, sí por ser patrimonio de la «colectividad». De este conocimiento común resulta que con relativa frecuencia se desprenden de los poemas seudópodos con vida fundamentalmente oral, que en cualquier momento pueden dejarse capturar de nuevo por la imprenta.

Entre los autores de coplas del siglo XVIII debemos destacar a los ya citados Abraham Toledo y Ḥayim Yom-Tob Magula, Ya'acob 'Użiel, así como a Yeudá bar León Cal'í y otros.

No mucho es lo que sabemos de ellos. Los tres primeros debieron nacer en Constantinopla en el último tercio del siglo XVII. Attias considera al primero miembro de la conocida familia Toledo establecida en dicha ciudad; es autor de la citada copla de *Las hazañas de José*, de dos coplas de Purim, *La historia de Amán y Mardoqueo* y *Los milagros de Purim*, y de cinco coplas para la salida del sábado, cuatro de ellas conservadas en un manuscrito de Rodas de 1867 y la quinta, de la que luego hablaremos, la muy conocida copla *Noche de alhad*. En cuanto a Ḥayim Yom-Tob Magula, es autor de cinco coplas de contenido moral, las que denominamos *Las malas costumbres, Visiones divinas, El mundo al revés, Un mundo nuevo* y la –también acogida por la tradición oral– de *Las edades del hombre*. Por su parte Ya'acob 'Użiel es autor de una divertida y vibrante copla de Purim, la que titulamos *Manjares y dádivas de Purim*. Y por fin Yeudá Cal'í debió nacer en Salónica en la segunda mitad del siglo XVIII, correspondiendo su apellido al de una conocida familia de impresores, y es autor de la conocida copla *El debate de los frutos* y de la muy difundida *La ketubá de la ley*. Debemos añadir a esta lista a Abraham Asá, quien también se suma al grupo de copleros con sus largas coplas de normativa religiosa ya citadas en otro capítulo, como las que publicó en su *Séfer Ŝorjé ŝiḇur* (Constantinopla, 1733) y otros, así como algunas otras coplas más breves, recomendando la lectura de los libros de moral por él traducidos del hebreo.

Todos estos copleros se nos muestran, en cuanto a su intención y logros, formando parte del grupo de rabinos y eruditos que, junto con los ya vistos Abraham Asá (cuya labor fundamental se desarrolla en el campo de las traducciones al judeoespañol de textos hebreos), y Ya'acob Juli y sus seguidores (con la elaboración de la *opus magna* de la comentarística rabínica sefardí que fue el *Me'am lo'ez*), integran el grupo de los estudiosos de la ley judía que desde principios del siglo XVIII se entregan con todas sus fuerzas a la tarea de eliminar la ignorancia que de su propia tradición cultural y religiosa sufrían amplios sectores del mundo sefardí de la época.

Durante todo el siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX el género se desarrolla en rica profusión. Nuevas coplas –a veces así denominadas «coplas muevas» por los autores o editores– coexisten con abundantes reediciones de las antiguas –las que llaman «coplas viejas»–, sin que siempre coincidan las apreciaciones de novedad o vejez de aquellos editores sefardíes con las del crítico bibliógrafo que hoy las estudia.

Cuando con el último tercio del siglo pasado se produce en la lengua y literatura sefardíes el radical cambio del que hablaremos en el capítulo siguiente, el género de las coplas no desaparece. Manifiesta, sí, cambios notables de estilo y de temática; pero su vitalidad no decae, y no dejan de crearse nuevas coplas ni de reeditarse las antiguas. Como máximos representantes de este período de transición en la historia de las coplas hay que mencionar los nombres de Sa'adi Haleví y de su pariente político Ya'acob Yoná, el primero nacido en Salónica en el primer tercio del siglo XVIII y el segundo nacido en Monastir en 1847, pero que desarrolló en Salónica toda su actividad como coplero e impresor. Ambos responden al mismo patrón de ser recolectores e impresores de coplas antiguas, manteniendo así vivo un material coplístico producido en el siglo anterior, pero al mismo tiempo son autores tanto de coplas al estilo de las «viejas», recogiendo temas y tópicos de las nacidas en el siglo XVIII, como de «nuevas», dedicadas a contar los acontecimientos más relevantes que agitan la vida cotidiana de su generación.

Incluso cuando ya en pleno siglo XX se produce la imparable descomposición del mundo sefardí y con ella la de su lengua y literatura, las coplas son una de sus ultimísimas manifestaciones que han seguido siendo productivas hasta tiempos muy recientes.

Pero no sólo eso, sino que también en los nuevos centros de asentamiento de los sefardíes, desarraigados de sus hogares multiseculares por la segunda guerra mundial, ha habido además de transmisión y mantenimiento de coplas antiguas, creación, aunque limitada, de nuevas, que, por adecuarnos a la nomenclatura empleada por los copleros, deberíamos llamar no «nuevas» sino «novísimas».

B. Rasgos baladísticos y juglarescos

Las coplas, ancladas en el patrimonio doctrinal y vivencial del judaísmo, cumplen, al decir de I. M. Hassán, una función equiparable a la de la balada en la poesía de otros pueblos. No es que se pretenda con ello afirmar que el coplario sefardí forme parte de la baladística internacional, pues no se nos oculta que a un buen número de coplas, seguramente la mayoría, les falta el ingrediente de oralidad total característico de la balada; pero lo que sí sucede es que las coplas son a los sefardíes lo que a otros pueblos es la balada, en lo que unas y otras tienen de poesía «nacional».

Es decir, de la misma forma que la balada de diversos pueblos canta a sus héroes y mitos nacionales, dando forma poética a su memoria colectiva y haciendo uso de elementos que forman parte de su saber y su vivencia tradicional, así también el coplario sefardí incorpora elementos de la vivencia tradicional, refleja la memoria colectiva y canta a los héroes y mitos nacionales de la nación sefardí, tanto en lo que ésta tiene de común con toda la nación judía de la que forma parte, según se advierte en la mera anunciación de temas vistos *supra*, como en lo que tiene de específicamente sefardí.

Así el coplario ha sido poesía «nacional» durante siglos, no sabemos cuántos pero sí desde luego aquellos –del siglo XVIII al XX– en los que el género ha tenido plena vigencia. Y si hoy no la tiene más que en algunos pocos vestigios, ello se debe en buena parte a que el desarrollo histórico ha determinado la pérdida de ese aglutinante de nación.

Hay además otros rasgos que asemejan el coplario sefardí con la balada. Así por ejemplo el hacer uso de elementos que forman parte del saber tradicional y específico de la colectividad, como es la utilización de motivos legendarios por todos conocidos. Igualmente lo es el proceso de olvido del nombre del autor en el curso de la transmisión textual de aquellas coplas cuya autoría ha estado alguna vez identificada.

También puede ser considerado rasgo baládico el aprovechamiento de elementos textuales preexistentes. Veamos un par de ejemplos. En primer lugar, comparemos las estrofas iniciales de las coplas de dos autores muy distanciados en el tiempo: *El buen obrar*, compuesta por Abraham Aškenaźí hacia 1853, y *El fuego y la pobreza de 1917* de Ya'acob Yoná, sobre los desastres que produjo en ese año un incendio que asoló la ciudad de Salónica. La primera se inicia:

1 Oíd, mis hermanos en esta cantiga
y el que la oye a el Dio bendiga,
y El que mos quite de tanta fatiga,
de tantas fortunas como la espiga,

y así comienza la segunda:

1 Oíd, mis hermanos, en esta cantiga,
tomaldo con pacencia sin ninguna fatiga;
siendo fue del Dio, Él que mos bendiga:
de tantas fortunas, «basta» Él que diga.

Encontramos también el mismo trasvase de formulaciones en textos de un mismo autor. Así, por ejemplo, entre las estrofas iniciales de dos coplas de Ya'acob Yoná: *Los terremotos de 1902*, sobre los temblores de tierra sufridos en Salónica en esas fechas, y *El robo en el puerto de Salónica* de 1907. La primera se inicia diciendo:

1 Oíd, mis hermanos, este muevo cante:
estas dos añadas truǰo gran combate,
no se acodran viejos de tiempo avante;
la verdad, señores, es coṡa de encante,

y en la segunda leemos:

1 Oíd, mis hermanos, este muevo cante
siendo a la verdad fue coṡa de encante,
estos teretemblos mos truǰo gran combate,
non se acodran viejos de tiempo avante.

En ambos ejemplos encontramos frases reiteradas o muy semejantes, a veces los mismos sintagmas reordenados de otro modo, con lo cual el contenido resulta ser diferente. Es decir, que hay –había– ciertos elementos textuales que formaban parte del patrimonio común y cualquier coplero podía utilizarlos para una nueva composición, sin que se considerase «plagio» sino un procedimiento normal, tal como lo es en la baladística internacional.

Ya hemos adelantado, sin embargo, que esos rasgos baládicos señalados no parecen suficientes para considerar las coplas como la rama sefardí de la balada, por faltar de ellas la oralidad como determinante del género. Es posible que en el caso de un buen número de coplas la oralidad sustancial de la balada haya estado refrenada por el carácter litúrgico de muchas de ellas, que al dotar a ciertas coplas de una consideración cuasi sagrada, determina una «canonización» (fijación) del texto en la que la variación no es admisible. De modo que las coplas sefardíes son ciertamente poesía colectiva, pero no porque sean producto de toda la colectividad, sino porque la colectividad siente que forman parte de su patrimonio propio.

Algunos de los rasgos ya mencionados, como el aprovechamiento de elementos textuales preexistentes y la pertenencia del poema a toda la colectividad, ponen asimismo a las coplas en relación con esa vigorosa

corriente de la poesía internacional y española que ha sido la juglaresca. Tal relación la confirman además otros rasgos estilísticos y de contenido de los que nos ocuparemos brevemente.

El coplero puede, como el juglar, resaltar la novedad de su producto: «Venid oyid mueva patenta» (*Breve historia de Purim*), «Oíd coplas muevas por el mal de Francia» (*Los males de la guerra*), «Oíd, mis hermanos, este muevo cante» (*Los terremotos de 1902*), etc. Frecuentemente inicia su composición invitando al público a escuchar la ejecución; tal invitación puede adoptar una formulación neutra, como la ya vista de «Oíd, mis hermanos, en esta cantiga» (*El buen obrar*, etc.), o puede manifestar algún tipo de sentimiento: modestia –«Oíd este chico cante» (*La pobreza de Yoná*)–, disculpa –«Oíd estas complas y tené pacencia» (*Azote de impíos*)–, insistencia –«Oíd estas complas y haċed bien atanción» (*Las desgracias de 1913*), «Oiga al que le plaċe y acoste oreja» (*El rescate de Abraham Beja*)–, etc. El coplero puede inducir al público a participar en la ejecución de la copla de modo activo: «Oíd esta endecha y enguayad también» (*Los dos hermanos esclavos*), «Hermosas albicias el que tiene voż la cante» (*El rapto de Abraham Beja*), «Oiga o cante cada uno a su plaċer» (*El Cantar de los cantares*); etc. En ocasiones se busca desde las mismas frases iniciales excitar determinados sentimientos del auditorio, bien de tristeza –«Oíd esta endecha que quema el corazón» (*El horbán de Sión*), «Oíd quiná de desplaċer» (*Elegía por rabí Ya'acob Cobo*)–, bien de alegría –«Oíd y tomad plaċer» (*Favor de Dios*)–, etc. Y no es infrecuente el solicitar una recompensa al principio o al final del texto, como lo hace Ya'acob Yoná en su copla *Penuria en casa de Yoná*:

1 Yo el autor haċedor de poesía
siempre me topo con la bolsa vaċía;
quen toma mi guemará plaċer me haċía,
quen se pasa adelantre me da dolor y manċía.

Asimismo es práctica frecuente que el coplero se inmiscuya en el relato para intervenir en el discurso mediante apelaciones en primera y segunda persona, que denotan la presencia física de un auditorio –«Deǰemos de este estado / tratemos en lo pasado» (*Las hazañas de José*)–, cumpliendo una función mediadora entre los lectores u oyentes y los personajes, o también para introducir comentarios parentéticos que vienen a caracterizar personajes o a valorar su actuación (*Hazañas*):

430 El escaciano ['copero'] ha olvidado
–¡aquel hijo de un sin ley!–
a Yosef su hermanado
mentarlo delantre el rey;

431 por esto deċía Żoy,
gran sabia de gran cabeza:
«No emuná ['fidelidad'] en goy ['gentil']
ni afilú ['siquiera'] en la fuesa».

Es también propio del estilo juglaresco el tratamiento dado a los diálogos, en los cuales son frecuentes el paso sin transición del estilo narrativo al directo o los cambios de interlocutor no introducidos por *verba dicendi*; así por ejemplo (*Hazañas*):

347 Cobdiciólo un morico
que lo vido en el trato;
–¿Cuánto es este esclavico?
–Muy bueno y muy barato;

o también en la copla de *Los dos hermanos esclavos*:

2 Topáronse ĵuntos los amos en un cabo:
–Yo tengo en mi caśa un lindo esclavo.
–Yo tengo una esclava hermośa en cabo,
de ver la su cara se alegra el corazón.

3 –Caśémolos ĵuntos, ĵuntos a todos dos ...

Como último rasgo estilístico de las coplas común con la juglaría recordemos lo ya arriba mencionado de que es práctica común el servirse del procedimiento de la contrahechura (*contrafactum*) consistente en crear nuevas coplas con la misma estructura –esquema métrico, rítmico y por supuesto melódico– de otras anteriores.

En cuanto al contenido, según veremos a continuación, pueden tener las coplas, como la poesía juglaresca, un carácter noticiero, una función de crónica de actualidad sobre sucesos que son objeto de interés para la colectividad.

IV. El contenido

Vamos a examinar ahora A) la temática de las coplas, así como B) la funcionalidad de un buen número de textos del *corpus*.

A. Temática

La temática de las coplas es o general judía o específica sefardí, resultando raro encontrar coplas que no guarden relación estrecha con algo propio de este mundo de vivencias. Ese algo puede ser común a todo el judaísmo, como los grandes personajes y mitos del pasado judío, o bien acontecimientos que protagoniza la comunidad sefardí o en los que de algún modo participa o la afectan.

Clasificaciones se han hecho varias: según categorías temáticas o formales, según función, según ocasionalidad, etc., pero todas abarcan sólo a parte y no a la totalidad del género. Vamos a seguir aquí la propuesta de ordenación elaborada por I. M. Hassán, quien las ordena en un *continuum* según diferentes coordenadas, la principal de las cuales es la cronológica, válida para todas aquellas –la gran mayoría– que tienen algún referente temporal.

Según ello ordenaríamos las coplas empezando por las que tratan de la creación del mundo y de Adán y Eva, para seguir con los patriarcas: Abraham y su vocación, Isaac y su sacrificio, Jacob y las 12 tribus y José y su novelesca historia, de la cual nos han llegado varios textos diferentes, uno de ellos el ya aludido de *Las hazañas de José* de Abraham Toledo. Viene luego el ciclo de Moisés, con su nacimiento prodigioso, su misión de sacar al pueblo judío de Egipto, el éxodo y la entrega de la ley. Siguen las pocas que hay de otros personajes bíblicos –Aarón, Samuel, Jonás– y las muchas del muy productivo ciclo de la reina Ester. Los tiempos bíblicos concluyen con las coplas de la destrucción del Templo y del exilio. A la época del judaísmo clásico pertenecen las dedicadas a la gesta de los Macabeos y las de alabanza de rabinos del Talmud, escritas en su mayoría por Ya'acob Berab.

Un buen número de este grupo de coplas tienen como fuente principal de inspiración el midrás y la agadá hebrea, es decir, la leyenda judía que amplía y complementa el relato bíblico y que salpica de relatos hagiográficos el texto talmúdico.

En muchas ocasiones el cabal entendimiento del asunto o de determinados pasajes de la narración coplística supone el conocimiento de los

textos rabínicos en los que el autor se inspira. Tal conocimiento no era en la época de creación de estas coplas patrimonio exclusivo de eruditos en materia religiosa-tradicional, sino que también lo era del común del pueblo, adquirido de modo natural en el sistema de enseñanza de la escuela tradicional judía.

Por eso, al desaparecer tal sistema de enseñanza sustituido por la escuela «a la moderna», van perdiendo popularidad las coplas antiguas basadas en los relatos legendarios, al tiempo que ganan audiencia aquellas otras cuyo entendimiento no requiere un sólido conocimiento de la tradición midrásica y agádica.

El grupo de coplas citadas, que cantan los grandes mitos y personajes venerados del pueblo judío, empalma con las que se refieren a la propia historia sefardí: guerras o acontecimientos históricos generales, o bien alborotos y escaramuzas locales en los que de algún modo la comunidad sefardí se salva de un peligro y que, por analogía con la festividad de Purim que celebra aquella histórico-mítica salvación del pueblo judío relatada en el libro bíblico de *Ester*, reciben igualmente el nombre de «purim»; así tenemos coplas sobre los «purimes» locales de Belgrado (1688), de Esmirna (1777), de Komotini (1786), de Jíos (1825) o del «greguito» (1840).

Mas no sólo de «purim» viven las coplas. De entre las que por su temática histórica pueden encuadrarse en una sucesión cronológica, me refiero a algunos contenidos que pueden dar una idea de los muy variados temas que los sefardíes han puesto en coplas: la repoblación sefardí de la ciudad de Tiberíades en 1740; una revuelta en la pascua griega de 1790, relacionada con una de las añejas calumnias antijudías de crimen ritual; las guerras napoleónicas de 1812; la muerte violenta en 1826 del cortesano de Constantinopla Bejar Carmona; la guerra ruso-turca de 1880; el terremoto de Constantinopla de 1884; la salvación en 1886 de Abraham Beja, otro protegido del gobierno turco; los incendios de Salónica de 1890, 1917 y 1921; el pedrisco de Salónica de 1899; un robo en el puerto de Salónica en 1907; la caída del sultán Abdul Hamid en 1909 y las subsiguientes libertades políticas y de prensa; la aparición de un cometa en 1910; la epidemia de peste en 1913 y la carestía que trajo consigo; etc. Un buen lote de las coplas de contenido noticiero se deben a dos copleros de Salónica: Sa'adi Haleví y sobre todo Ya'acob Yoná.

Mas no todo lo que en relación con el patrimonio sefardí cuentan las coplas tiene un referente cronológico preciso. También se ocupan de

cuanto forma parte de la experiencia vivencial, forjada a través de muchos siglos de vivir como judío tradicional y de algunos menos, pero también notables por su impronta, de vivir como sefardí y en un ambiente no menos tradicional.

Por ello encontramos también en la temática del género las creencias y normas del judaísmo, en las coplas halájicas, como en las de Abraham Asá en su *Ŝorjé ŝiḥur* y otras del mismo autor; el espíritu de las oraciones, en las coplas que son adaptación de piyutim hebreos o de libros bíblicos, como el *Cantar de los cantares*; las ceremonias y ritos del ciclo vital (de tránsito) o del festivo anual y sus manifestaciones folclóricas, en algunas de las paralitúrgicas de las que luego hablaremos; el modo de vida en el medio ambiente castizo (cómo pasan las horas del día, los días de la semana, cómo se guisan las verduras), en las costumbristas; quizás alguna anécdota sentimental, en las escasas líricas; y siempre el ansia por la tierra santa, en las neosiónidas.

Un grupo de especial relevancia lo constituyen las coplas de contenido moral desde el punto de vista de la ética judía, dedicadas a la represión de las malas costumbres, a mostrar lo efímero de la vida y de los bienes terrenales y a encarecer el cumplimiento de los preceptos de la ley. Entre los autores de coplas morales destaquemos sobre todo al arriba mencionado Ḥayim Yom-Tob Magula, algunos de cuyos poemas han sido numerosas veces reeditados y también han pasado a engrosar el río de la transmisión oral. Otros autores de este tipo de coplas son Yiŝḥac Farḥí, Meír ben Yiŝḥac Leví, Abraham Aŝkenazí, Eliyahu Mošé Bajar Yeudá, Ya'acob Yoná, etc.

Pero estos apartados temáticos, que simplificando mucho hemos denominado al uno histórico y al otro vivencial, no forman dos bloques separados, sino más bien un *continuum* en el que una copla –siempre convencionalmente– resulta adscribible a uno u otro aspecto según cuál sea el predominante, pero sin que por lo general falte poco o mucho del otro.

El punto de encuentro más notable lo constituyen las coplas dedicadas a los cambios sociales producidos con el advenimiento de los nuevos tiempos, que tienen referente temporal pero impreciso y en las que lo descriptivo aparece entremezclado con ribetes de crítica social, como tardío epígono de las coplas de moral. En ellas se contemplan de modo burlesco y en ocasiones mordaz los nuevos hábitos impuestos por los cambios de vida: los casamientos por interés, la afición por el juego o por los bailes, las disparatadas modas femeninas, etc.; son en suma producto de los felices años veinte del mundo sefardí, en que el sentir de lo puramente tradicional y religio-

so se atenúa, apareciendo en su lugar una mayor contemplación de lo cotidiano, dentro de unos límites terrenos y si se quiere más triviales.

Pero lo que interesa señalar, es que en todas las coplas mencionadas, se adscriban a uno u otro grupo, el tema que en ellas se desarrolla es siempre algo propio y específico de la comunidad que las crea y las canta.

B. Función

Un buen número de coplas cumplen una función determinada, en ocasiones porque para tal fueron creadas, y otras veces porque a tenor de su temática el uso tradicional así lo ha fijado.

Destacan por su importancia y número las coplas que tienen función paralitúrgica, es decir, aquellas que nacen en torno a determinadas festividades del calendario judío anual para acompañar y ampliar la liturgia del día; su temática estará en estrecha relación con la de la fiesta que se celebra. La finalidad de estas coplas es en cierto modo didáctica, ya que a través de ellas el sefardí se siente más partícipe de una celebración cuya liturgia está expresada en hebreo, lengua que generalmente no entiende; pero en buena parte podemos también interpretar el hecho como un desahogo folclórico, como expresión de ese regusto de sumergirse –expresándolos en boca propia– en unos temas entrañables y conocidos por todos.

Como era de esperar, son estas coplas con función paralitúrgica las que más se nutren de las fuentes legendarias judías. Algunos textos han llegado a hacerse lugar en los oficios sinagogales, pero en su mayoría son propios de la celebración hogareña y en ella viven y se entonan en el día y momento oportuno.

Para la fiesta del sábado, y en especial para acompañar el momento de su terminación en la ceremonia denominada *habdalá*, nos han llegado diversas coplas, de las cuales cinco las escribió Abraham Toledo, entre ellas la muy difundida *Noche de alhad*. Se trata ésta de una copla conocida en toda la diáspora sefardí, incluida en manuscritos y ediciones de varias épocas, recogida en encuestas orales y viva aún en la memoria de las gentes. Ha sido M. Attias quien ha conseguido mediante la reconstrucción de sus letras acrósticas dar al César lo que es del César, es decir, determinar que se debe a la pluma del coplero ya varias veces aludido. Varias de estas coplas de Toledo imitan en la forma o en el contenido algunos poemas litúrgicos hebreos propios de esta ocasión. A los textos mencionados

debemos añadir la copla anónima también muy difundida de *La creación del mundo.*

La temática de las coplas de sábado es parecida: deseo de liberación de los pesares de la diáspora, ansia de redención y esperanza en la pronta venida del profeta Elías, anunciador del mesías.

Siguiendo el orden de las fiestas del calendario litúrgico anual, encontramos que hay coplas de Simhat Torá, de Hanuká, de Tu-bisbat, de Purim, de Pésah, de Sabu'ot y quinot o endechas de Tis'á beab.

De las coplas de Simhat Torá, día en que se conmemora el fin y el inicio del ciclo sinagogal de lecturas litúrgicas del Pentateuco, mencionemos una copla exclusiva de la tradición de Marruecos, como es el ritualizado texto de *La lulitana.*

En Hanuká se celebra la victoria de la revuelta de los Macabeos en el año 165 a.E.c. contra Antíoco IV Epifanes y su hijo Antíoco V Eupator del reino seleúcida, que llevó al pueblo de Israel a la independencia nacional y a la purificación del Templo profanado por los griegos. Este es el acontecimiento que cantan las coplas de *Las hazañas de los Macabeos*, que nos han llegado en dos ediciones de Salónica del siglo XIX.

La fiesta de Tu-bisbat no está relacionada con ningún acontecimiento histórico; lo que en ella se celebra es el renacimiento anual del mundo vegetal de los rigores invernales. La casa sefardí se adornaba con flores y ramas de árboles y la comida de celebración incluía frutas nuevas. Al calor de la fiesta solían entonar los sefardíes las coplas de *El debate de los frutos* y *El debate de las flores*, que nos han llegado tanto manuscritas como en ediciones de Salónica, Constantinopla y otras ciudades de los Balcanes desde el siglo XVIII al siglo XX; la segunda la conocemos también en versiones orales, tanto de la tradición balcánica como de la marroquí. Los dos poemas tienen un contenido paralelo: se trata de sendos debates de frutos y de flores para ver cuál goza de mejores cualidades. *El debate de los frutos* lo compuso Yehudá Cal'í; en cuanto al de las flores, han sido Armistead y Silverman quienes han contribuido a la clarificación de su origen, poniendo en relación el texto sefardí con versiones fragmentarias de una canción tradicional neogriega.

En Pésah, la Pascua judía, se celebra la salida de Egipto y la liberación de la esclavitud. Para esta oportunidad han tenido a mano los sefardíes un *corpus* de una decena de coplas que nos han llegado en manuscritos y ediciones desde el siglo XVIII en adelante, y algunas en versiones orales muy tradicionalizadas. Conocemos los nombres de algunos autores: Yeša'yá, Reubén Baruj, Sa'adi Haleví y Ya'acob Yoná. La historia que

cuentan estas coplas es la propia de la fiesta, teniendo la mayoría como punto de partida la muerte de José y la opresión sufrida tras ella por el pueblo judío, para pasar después al relato del nacimiento y vocación de Moisés, la pormenorizada descripción de las plagas, la huida de Egipto y el paso del mar Rojo.

El acontecimiento celebrado en Sabu'ot es la entrega de la ley por Dios a Moisés en el Sinaí. El *corpus* de coplas de esta festividad tiene dos vertientes claramente definidas; un grupo son de tradición fundamentalmente libresca, mientras que otro parece ser de tradición casi exclusivamente oral.

Dentro de las primeras hay que considerar cuatro poemas, dos del siglo XVIII y otros dos del siglo XIX, todos ellos de Salónica. Las coplas más antiguas insisten en el tema de las nupcias de la Ley –la novia– con Israel –el novio–. La primera, *La ketubá de la ley* de Yehudá Cal'í, y la segunda, *El ajuar de la ley* que nos ha llegado como anónima, nos describen respectivamente y a lo divino el contrato matrimonial y las piezas que componen el ajuar de la novia. La copla de Cal'í tuvo uso sinagogal y por tanto aparece publicada no sólo en libritos independientes sino también en oracionales propios de la fiesta o acompañando ediciones del libro bíblico de *Rut*, de lectura ritual en Sabu'ot. Las coplas más modernas de este ciclo las escribieron Yosef Herrera y Sa'adi Haleví.

El *corpus* oral de Sabu'ot lo componen coplas que abordan diversos temas: descripción del momento de la entrega de la ley, comentarios sobre los mandamientos, loas a Moisés, alabanzas a Dios, etc. De entre ellas merece especial mención la copla de *Las tablas de la ley*, muy difundida en Marruecos y que apenas es conocida en los Balcanes. Supone H. Salomon al respecto que de la tradición de Venecia, donde era conocida al menos en 1702, pasó a la de Liorna y más tarde a la de la zona del Estrecho.

La ocasión de Tis'á beab, conmemora la destrucción del Templo de Jerusalén, siendo fecha de luto nacional y de ayuno. Como propio de esta conmemoración conocemos un *corpus* de media docena de quinot, coplas de intención elegiástica, que son de transmisión mayoritariamente escrita –manuscritos e impresos– desde el siglo XVIII en adelante. Narran sucesos en relación con lo que en dicha ocasión se conmemora: la caída de Jerusalén y la destrucción del Templo, así como las penurias sufridas por los habitantes de la ciudad santa.

Por su especial interés y relevancia hemos dejado para el final la mención de las coplas que en el mundo sefardí circularon en torno a la fiesta de Purim. En esta festividad se conmemora, como ya hemos dicho, la sal-

vación de la matanza decretada por el rey persa Asuero, tal y como se relata en el libro bíblico de *Ester*.

Según tendremos ocasión de ver con más detalle en el capítulo dedicado al teatro, Purim es una fiesta de carácter cuasi carnavalesco, donde la celebración tradicional permite los juegos de azar y el abuso en la bebida, es obligado el jolgorio y tienen cabida las mascaradas y juegos teatrales. Este ambiente especialmente festivo, que se inicia en la sinagoga e invade el barrio y la casa judía, ha sido, sin duda alguna, jugosa tierra de cultivo de la copla, siendo la fiesta que con notable diferencia respecto a las otras cuenta con más poemas en su haber.

Conocemos más de 20 coplas distintas plasmadas en torno a 225 versiones, transmitidas en más de 60 ediciones impresas en toda la diáspora sefardí oriental y occidental a lo largo de los siglos XVIII y XIX. Hay también un número casi equivalente de versiones orales, así como numerosos manuscritos que las contienen. Ya hemos mencionado supra que varias de las coplas de este ciclo, quizá las más relevantes, están escritas en el esquema estrófico que hemos descrito arriba como noneta octo-hexasilábica, que se convierte en la estrofa típica de la fiesta y que será la adoptada por los copleros del siglo XX cuando en sus coplas satíricas ponen en relación los tiempos que corren con el «Purim» de antaño.

Su temática es variada. Las hay narrativas, que pueden contar *in extenso* la historia de Purim o narrar tan sólo un determinado pasaje. Entre las primeras destaquemos la copla de Abraham Toledo *La historia de Amán y Mardoqueo*, largo poema de más de 100 estrofas, editado por primera vez en Constantinopla hacia 1700; y entre las segundas, *Los milagros de Purim* del mismo coplero, *La historia de Purim* de Šemuel ben Yiŝḥac Araña, *Breve historia de Purim, El triunfo de Mardoqueo*, etc., todas ellas del siglo XVIII, y del siglo XIX la *Nueva historia de Purim* de Šelomó Morduj. Hay también coplas de escarnio contra los «villanos» de la historia bíblica: Amán, su mujer Zeres y sus hijos, como son *El ajuar de Amán* y *El testamento de Amán* del siglo XVIII, y del siglo XIX *El casamiento de Amán, El retrato de Zeres* de Sa'adi Haleví, etc. Las hay folclóricas, describiendo los usos habituales de Purim, comidas, bebidas y otros elementos folclóricos propios de la celebración, como por ejemplo, del siglo XVIII, la copla *Manjares y dádivas de Purim* de Ya'acob 'Użiel, y del siglo XIX, *La celebración de Purim* de Sa'adi Haleví, etc.

Aunque no se trata de coplas, no queremos dejar de mencionar aquí un texto burlesco de Purim, *La ketubá de Amán*, en prosa rimada cuya cadencia se realza mediante la adición de un estribillo. En esta composi-

ción se parodian algunos pasajes del clásico documento hebreo-arameo de la *ketubá* o contrato matrimonial, como son la fecha y lugar de la ceremonia, nombres de los contrayentes, semblanza de la novia, descripción del ajuar, etc. Del muy difundido texto conocemos una treintena de versiones de entre finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XX procedentes de los Balcanes.

Si bien no nacieron con una función determinada, varias son las coplas de moral que, por lo que tienen de represión de malas costumbres y de reiterada mención de la muerte como inexorable fin de la persona, han sido acogidas en la liturgia de los Días solemnes del calendario judío, es decir, Ros hasaná y Yom Kipur, dedicados al arrepentimiento y al ayuno.

Para terminar con este apartado de ocasionalidad de las coplas, mencionemos que también la tienen aquellas que por su propio tema se refieren a acontecimientos del ciclo vital, como la copla de *El parto feliz*, que se canta para festejar el nacimiento y la circuncisión de un niño. También aquí se da el caso de que la tradición aplica una función determinada a textos que nacieron intemporales; y así la copla moral de *Las edades del hombre* de Ḥayim Yom-Tob Magula, por contar las etapas de la vida de la persona y entre ellas las del nacimiento y primeros años de la vida, se convierte en algunas tradiciones locales en copla apta para ser cantada en torno a la circuncisión; lo mismo y por similares motivos sucede con la copla de *La vocación de Abraham*, la cual se inicia con el relato del nacimiento del patriarca y aparece en muchas versiones rematada con unas estrofas de salutación al nuevo padre, al padrino, al circuncidador y al profeta Elías, quien según la tradición judía preside el acto de la circuncisión.

Conclusión

Recordando algunos de los elementos que hemos mencionado como característicos del coplario sefardí, vemos cómo por un lado participan las coplas de los rasgos que definen la literatura antigua-religiosa-patrimonial. Obvio es que una buena parte de su temática viene a dar expresión poética a lo que constituye el patrimonio doctrinal y vivencial del judaísmo.

Pero también participan las coplas, sobre todo las modernas compuestas a partir de finales del siglo XIX en adelante, de varias características de los géneros adoptados. De la misma forma que éstos se ocupan,

como luego veremos, de la historia y las vivencias del presente con los cambios producidos en la vida tradicional por los nuevos tiempos, lejos ya de la historia rabínica y de los temas patrimoniales, y hacen penetrar en el mundo sefardí las ideas del nacionalismo y las revolucionarias de libertad, de igualdad y de hermandad entre las gentes, así también las coplas modernas acogen en su temática estas mismas nuevas ideas y situaciones. De cómo tales nuevas ideas y motivos se reflejan en el añejo género puede dar idea la siguiente estrofa de la copla *La constitución turca* (1909):

3 Gritad «Viva Niażí Bey
con su compañía»,
fundaron la libertad
y la alforía;
toda la Turquía
se hizo hermandad
igualidad,
con turcos y cristianos
somos como hermanos.

Veamos, también a título de ejemplo, cómo reflejan las coplas temas típicos de los géneros modernos, tales como las nuevas modas y los usos de los jóvenes «a la franca». Así se dice en la copla de *Los locos bailes modernos* (1924):

1 Cada mancebo del dor [aquí, 'actualidad']
tiene la locura
que quiere ser bailador
si non se apura.
¡Ah, qué haċinura ['enfermedad']
es este bailar!
Él te sabe alocar
a los mancebicos,
grandes como chicos.

Así pues, encontramos que las coplas participan también de los rasgos que definen la literatura sefardí moderna-profana-adoptada. Y a todo ello hay que añadir que si por un lado las coplas son un género de transmisión mayoritariamente libresca, no faltan en su acervo textos tradicionalizados de transmisión oral.

Por todo ello, I. M. Hassán ha denominado al coplario sefardí «género-compendio» o «género de los géneros», es decir, aquel en el que más plenamente se manifiesta la creatividad de la literatura sefardí.

Y finalmente hay que tener en cuenta que de la misma forma que los autores del *Me'am lo'ez* plasmaron la capacidad del judeoespañol como lengua apta para la creación literaria en prosa, los copleros, al menos desde la época en que sus textos nos son conocidos, elevaron la sefardí a la categoría de lengua poética, la cual se muestra en sus obras madura para la libre creación y no supeditada al servilismo del calco, como era el caso de muchas de las traducciones sefardíes de la poesía litúrgica hebrea.

Bibliografía

Presentaciones generales del género de las coplas pueden verse en mi artículo «Las Coplas sefardíes: Categorías y estado de la cuestión»: *Actas de las Jornadas de Estudios Sefardíes*, Cáceres, 1981, pp. 69-98, y en la de I. M. Hassán, «Un género castizo sefardí: Las Coplas»: *Los sefardíes: Cultura y Literatura*, San Sebastián, 1987, pp. 103-123, así como en su ponencia «Géneros de la literatura sefardí y su síntesis en el de las Coplas», presentada al III Congreso Internacional del Misgav Yerushalayim Institute (Jerusalén, julio, 1988) y en prensa para las Actas. A todo ello habría que añadir las palabras que dedica al tema Molho, *Literatura*, quien al no tener clara la caracterización del género se ocupa de las coplas en diversos apartados (pp. 147-182, 297-298, 300 y 305-312), publicando en las secciones antológicas textos de varias coplas, algunos de forma fragmentaria.

En los últimos años I. M. Hassán y yo misma con la colaboración de otros investigadores hemos venido realizando en el CSIC trabajos de catalogación del *corpus* de coplas en sus tres vertientes de textos editados, manuscritos y orales. El primer fruto de este trabajo lo representa mi libro, en colaboración con I. M. Hassán y L. Carracedo, *Bibliografía analítica de ediciones de coplas sefardíes*, Madrid, 1992, en donde se catalogan 267 publicaciones que las contienen, en su mayoría aljamiadas y algunas en caracteres latinos, de entre 1700 y 1959; el libro se complementa con unos detallados índices de títulos de coplas y de primeros versos, y en él podrá encontrar el interesado las referencias de lo que hasta ahora ha producido sobre el tema la moderna bibliografía. Intención catalográfica tiene también mi artículo «Coplas sefardíes y textos afines en el Ms. de Yakov Hazán de Rodas», entregado a un Homenaje de próxima aparición. Algunas coplas han sido asimismo catalogadas en el libro de S. G. Armistead, *El Romancero judeo-español en el Archivo Menéndez Pidal (Catálogo-índice de romances y canciones)*, 3 vols., Madrid, 1978.

Puede verse una antología monográfica del género en mi libro *Primera selección de Coplas sefardíes*, Córdoba, 1991, donde se publican una veintena de coplas, representativas de diversos grupos temáticos, de distintas épocas, de diferentes formas de transmisión –editadas, manuscritas y orales– y de las dos áreas geográficas arriba aludidas –la de la zona del Estrecho y la oriental–. Éstas son las coplas allí incluidas: *Noche de alhad, La caída del hombre, La vocación de Abraham, El sacrificio de Isaac, Las hazañas de Moisés, Moisés y el éxodo de Egipto, El ajuar de la ley, Breve historia de Purim, La destrucción del Templo, Alabanza de Jerusalén, Alabanza de rabí 'Aquibá y de su mujer, La repoblación de Tiberíades, Los terremotos de 1902, Penurias en casa de Ya'acob Yoná, Consejos a un muchacho, El novio meldador, Los nuevos ricos, Los extremos de la vida, El debate de las flores* y *Los guisados de las berenjenas*.

Sobre algunos autores de coplas, amén de los datos aislados que se pueden encontrar en muchos de los estudios que reseñamos, debemos señalar el artículo de M. Attias, «The Work in ladino of Rabbi Abraham Toledo» (en hebreo): *Shevet va'Am*, 2ª ser., 1(4) (diciembre, 1970), pp. 116-135, y su imprescindible reseña de I. M. Hassán en *Sefarad*, 31 (1971), pp. 195-198; así como el libro de S. G. Armistead y J. H. Silverman, *The Judeo-Spanish Ballad Chapbooks of Yacob Abraham Yona*, Berkeley, 1971, en donde se puede ver una muy completa biografía de quien fuera uno de los más destacados copleros de finales del siglo pasado y principios del actual.

Sobre el estrofismo de las coplas puede verse mi comunicación «Formas estróficas de las coplas sefardíes»: *Actas del Primer Coloquio Internacional sobre Poesía Estrófica, Árabe, Hebrea y sus Paralelos Romances,* Madrid, 1991, pp. 259-278. De la rima se ha ocupado I. M. Hassán en su artículo general antes mencionado (pp. 110-112) y sobre todo en su comunicación dedicada monográficamente al tema que presentó en el Coloquio que acabo de mencionar. Del mismo autor puede verse también su «Esquema estrófico de las "Coplas de Purim"», comunicación presentada al Séptimo Congreso Mundial de Estudios Judíos (Jerusalén, ag. 1977).

En los últimos años la moderna investigación ha ido dando a luz estudios diversos, bien sobre coplas aisladas, bien sobre grupos de coplas de temática o función común. Muchos de estos estudios incluyen edición de textos así como apartados catalográficos; en ellos y en los anteriormente reseñados se recogen las oportunas referencias bibliográficas a otros estudios fruto de la erudición desde finales del siglo pasado en adelante. A ellos remito, eximiéndome aquí de inútiles reiteraciones.

Sobre la copla *La caída del hombre* pueden verse los siguientes artículos de I. M. Hassán: «La endecha sefardí de *La caída de Adán* y la tradición cristiana», comunicación presentada al II Congreso Internacional Encuentro de las Tres Culturas (Toledo, octubre 1983); «Judaísmo en dos de los tres "nuevos" poemas medievales», comunicación presentada en el Seminario Internacional de las Tres

Culturas» (Castillo de La Mota, Medina del Campo, febrero, 1990) y en prensa para las Actas; y «*¿Adóte Adán / Dónde estás Adán?* en las literaturas judeospañola e hispanojudía», entregado a un Homenaje de próxima aparición. El mismo autor se ha ocupado en varias ocasiones de las coplas que narran la historia de José y sus hermanos; puede verse al respecto los siguientes artículos: «Las *Coplas de Yosef* sefardíes y la poesía oral», comunicación presentada al Tercer Coloquio Internacional sobre Romancero y Otras Formas Poéticas Tradicionales (Madrid, diciembre, 1982) y en prensa para las Actas; «Una versión ¿completa? de las *Coplas de Yoçef* publicadas fragmentariamente por González Llubera»: *I Congreso Internacional «Encuentro de las Tres Culturas»*, Toledo, 1983, pp. 283-288; «Las terceras coplas sefardíes de *Las hazañas de José*», comunicación presentada a la XXI Asamblea de la Asociación Española de Orientalistas, Murcia, 1984; «Las *Coplas de Yosef* sefardíes de Abraham Toledo y la poesía luctuosa»: *Philologica Hispaniensia in Honorem Manuel Alvar*, vol. III, Madrid, 1986, pp. 215-220; y «Coplas sefardíes de *Las hazañas de José*: ediciones ciertas e inciertas»: *Sefarad*, 46 (1986), pp. 235-252. M. Lazar en su *Joseph and his Brethren, Three Ladino Versions*, Culver City, California, 1990, publica además del medieval *Poema de Yoçef* (pp. 1-97), *Las coplas de Yosef* (pp. 99-263) de Abraham Toledo (Constantinopla, 1732), y siguiendo la línea que ha elegido el editor nos encontramos con los textos «a capella», es decir, desprovistos de comentarios; tampoco recoge Lazar la mayoría de lo que sobre el tema ha producido la moderna investigación.

Las coplas que narran las victorias macabeas las ha estudiado M. Martín Heredia en sus *Coplas patrimoniales sefardíes de Hanuká* (tesina Univ. Autónoma, Madrid, 1978), así como en sus artículos «Las Coplas de Hanuká»: *Actas de las Jornadas de Estudios Sefardíes*, Cáceres, 1981, pp. 115-121, «Coplas de *Las hazañas de los Macabeos*»: *Estudios Sefardíes*, 5 (1982 =*Sefarad* 42/3), pp. 421-444, y «Hanuká: Luminarias y Coplas (a propósito de Cansinos y una festividad judía)»: *Dianium* (Homenaje a Juan Chabás) (1989), pp. 259-270.

Sobre las coplas de los debates de frutos y flores puede verse mi artículo «Las Complas de Tu-biŝbat»: *Poesía, Reunión de Málaga de 1974*, Málaga, 1976, vol. I, pp. 279-311; y del origen de las de las flores se ocupan S. G. Armistead y J. H. Silverman en «Las "Complas de las flores" y la poesía popular de los Balcanes»: *Sefarad*, 28 (1968), pp. 395-398.

Del ciclo de Pésah se han estudiado algunas coplas; puede verse al respecto el artículo de I. M. Hassán, «Las *Complas muevas de ḥag haPésaḥ*: poema y romancerillo no del todo identificado de Y. A. Yoná»: *Estudios Sefardíes*, 5 (1982 =*Sefarad* 42/3), pp. 469-504; y el estudio de M. Muñoz, *Edición filológica de la copla de Pésaḥ* Los judíos en Egipto (tesina Univ. Complutense, Madrid, 1989), así como su comunicación «Una copla de Pésah: *Los judíos en Egipto*», presentada al III Congreso Internacional del Misgav Yerushalayim Institute (Jerusalén, julio, 1988) y en prensa para las Actas.

De las coplas relacionadas con la fiesta de Sabu'ot, I. M. Hassán se ha ocu-

pado de algunas de las del ciclo de Moisés en su artículo «La copla de *La misión de Moisés* en la tradición sefardí de la zona del Estrecho»: *Hispanic Studies in Honor of Joseph H. Silverman*, Newark, Delaware, 1988, pp. 151-167; y en su comunicación «El sefardí del *Nacimiento de Moisés* ¿es un romance?», presentada al IV Coloquio Internacional sobre el Romancero (Puerto de Santa María, 1987). Y la copla *Las tablas de la ley* la estudia H. Salomon en «Midrash, Messianism and Heresy in two Spanish-Hebrew Hymns»: *Studia Rosenthaliana*, 2 (1970), pp. 169-180.

Del acervo coplístico en torno a la destrucción del Templo de Jerusalén y la toma de la ciudad, nos hemos ocupado I. M. Hassán y yo misma en «Quinot paralitúrgicas: Edición y variantes»: *Estudios Sefardíes*, 1 (1978), pp. 3-57. Deben consultarse igualmente los estudios de P. Díaz Mas, *Poesía luctuosa judeoespañola: Clasificación* (tesina Univ. Complutense, Madrid, 1977), y *Temas y tópicos en la poesía luctuosa sefardí* (tesis Univ. Complutense, Madrid, 1982), los cuales incluyen también edición de textos.

El *corpus* de coplas de alabanza a rabinos de la *Mišná* y el Talmud compuestas por Y. Berab lo estudia Y. González en su *Coplas patrimoniales del s. XVIII: Los Sibḥé ha-tanna'im* (tesina Univ. Complutense, Madrid, 1978).

Y para terminar con las coplas que se ocupan de los mitos del judaísmo, digamos que el amplio *corpus* de las coplas de Purim fue clasificado por M. Attias en «Judeo-Spanish "Coplas de Purim"» (en hebreo): *Sefunot*, 2 (1958), pp. 331-376; y ha sido profusa y profundamente estudiado en sus aspectos catalográficos, bibliográficos y textuales por I. M. Hassán en *Las Coplas de Purim* (tesis Univ. Complutense, Madrid, 1976). Pueden verse también los artículos del propio I. M. Hassán y P. Díaz Mas, «Una *Copla de Purim*: la endecha burlesca»: *Estudios Sefardíes*, 1 (1978), pp. 411-416; de ésta última «La endecha burlesca de Purim»: *The Sepharadi and Oriental Jewish Heritage Studies*, Jerusalén, 1982, pp. 261-267; de L. Carracedo, «La copla de el ajugar de Hamán»: *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 35 (1986), pp. 159-186; así como el mío «La influencia del Midrash en las Coplas de Purim sefardíes»: *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies*, Division D, Jerusalén, 1982, pp. 85-89.

Si bien no se trata de textos de coplas, cabe mencionar aquí las parodias de Purim en prosa de las que se ha ocupado la citada L. Carracedo en «Textos purímicos de carácter burlesco»: *Actas de las Jornadas de Estudios Sefardíes*, Cáceres, 1981, pp. 123-130; y «Un texto burlesco de Purim en judeoespañol: la Ketubá de Hamán»: *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies*, Division D, Jerusalén, 1982, pp. 7-11.

Un primer esbozo de clasificación de las coplas de moral lo llevamos a cabo L. Carracedo y yo misma en «Poesía judeoespañola admonitiva»: *Sefarad*, 37 (1977), pp. 429-451. Pueden verse también mis artículos «La última jornada del hombre en una copla sefardí de moral»: *Sefarad*, 40 (1980), pp. 403-413; «Hayim Yom-Tob Magula y su poesía moralizante»: *Estudios Sefardíes*, 5 (1982

= *Sefarad* 42/3), pp. 407-420; «El midráš *Yeŝirat havalad* y sus ecos en la literatura sefardí»: *Sefarad*, 46 (1986), pp. 397-410; y «Algo más sobre la poesía de Hayim Yom-Tob Magula»: *Hispanic Studies in Honor of Josehp H. Silverman*, Newark, Delaware, 1988, pp. 189-193.

Del *corpus* de coplas acerca de la historia sefardí ha publicado M. Attias las relativas a dos «purimes» de Belgrado y a otro de Esmirna en sus artículos en hebreo «Deux malheures dans l'histoire de la communauté israelite de Belgrade»: *Minhá leAbraham*, Jerusalén, 1959, pp. 135-140, y «Coplas de Purim de Izmir»: *Mahbereth*, 4/4-6 (57-59) (marzo, 1957), pp. 62-64. Por su parte M. Benayahu ha editado (en hebreo) el *Séfer Żimrat haareŝ* del ya citado Y. Berab (Jerusalén, 1946), ocupándose entre otras cosas de precisar los datos históricos de las coplas que narran el asentamiento sefardí en la ciudad de Tiberíades.

Es también M. Attias el único que ha estudiado las coplas neosiónidas de retorno a Jerusalén en sus artículos «Širé 'aliyá lIrušaláyim»: *Hemdat Israel*, Jerusalén, 1946, pp. 105-114, refundido en español en su libro *Romancero sefaradí*, Jerusalén, 1961, pp. 294-288; y «Šeloša širé Ŝiyón beladino»: *Shevet va'Am*, 4 (iyar 5719 [=1959]), pp. 92-104. Y del estudio de una copla de contenido lírico se ocupa J. M. Pedrosa en su comunicación «La canción tradicional sefardí *El mancebo enamorado*», presentada al III Congreso Internacional del Misgav Yerushalayim Institute (Jerusalén, julio, 1988) y en prensa para las Actas.

V
LA PRENSA PERIÓDICA Y OTROS GÉNEROS LITERARIOS

Hasta aquí nos hemos ido ocupando de aquellos géneros literarios en judeoespañol desarrollados por los sefardíes desde el siglo XVI en adelante que tienen de común el estar enraizados en el mundo tradicional religioso judío.

Pero ya en las obras más modernas de algunos de esos géneros apreciábamos un cambio de mentalidad que iba necesariamente reflejándose en el estilo literario y en los temas. Tal era el caso de algunos de los libros más modernos de la serie del *Me'am lo'ez* y también de las coplas producidas desde finales del siglo XIX en adelante.

Y es que, efectivamente, desde el último tercio de ese siglo asistimos en el mundo sefardí a una que mejor que renovación podríamos denominar «revolución» cultural, la cual conmueve y trastrueca los ancestrales moldes de vida, rompiendo con las pautas tradicionales de la vida social y cotidiana mantenidas casi inalteradas durante siglos en el ámbito de las comunidades del Mediterráneo oriental y de los Balcanes.

El cambio que se produjo a principios del siglo XVIII tuvo de singular y de excepcional el haber dado lugar y haber propiciado la eclosión de unas obras literarias de creación libre expresadas en judeoespañol. Pero, como ya hemos señalado, los temas que entonces se desarrollan pertenecen a lo que en la terminología literaria hebrea se denomina *ḥojmat Yisrael* 'sabiduría del pueblo judío', y las fuentes de inspiración siguen siendo mayoritariamente las del pensamiento judío tradicional.

Sin embargo, ahora el profundo cambio radica precisamente en la ruptura de esos antiguos moldes para abrirse a algo nuevo y hasta esas fechas ajeno a los sefardíes de aquella zona geográfica: el mundo cultural no judío de occidente.

Varias son las causas que provocan tal transformación, de las cuales unas afectan a todos los habitantes de la zona y otras inciden específicamente en las comunidades sefardíes. De tipo general son las varias guerras balcánicas y el paulatino despertar de aquellos países del secular letargo en que estaban sumidos, viéndose ahora sacudidos por los movimientos nacionalistas que agitan la Europa oriental al desgarrarse la niveladora autoridad política del Imperio otomano. Bajo la rota piel del viejo imperio afloran una serie de pueblos que se afanan en pos de la recuperación de su concepción histórica como naciones independientes, de su cultura singular y de su propia entidad nacional.

Entre los factores de cambio que afectan directamente al mundo sefardí señalemos en primer lugar los ecos que le llegan del movimiento cultural de la Haskalá ('Ilustración') promovido en el siglo XVIII por el judaísmo ruso y centroeuropeo, cuyos autores y seguidores buscaron con empeño la ruptura del gueto espiritual, que significaba el mantenimiento a ultranza de la vida tradicional religiosa, y propugnaron incorporarse, sin perder su identidad judía, al saber cultural de occidente.

Pero el acontecimiento que de forma más enérgica contribuye a la transformación del mundo sefardí del oriente de Europa fue la apertura de escuelas europeas y sobre todo el establecimiento desde 1860 en adelante de la red de las escuelas francesas de la Alliance Israëlita Universelle. Por medio de ellas se canaliza hacia el sefardí la producción literaria y los valores culturales europeos. El sefardí se abre, pues, a occidente, fundamentalmente a través de la cultura francesa, y el francés y lo francés van a influir de modo decisivo en su literatura y de modo irreversible en su lengua.

A partir de estas fechas, si bien la literatura de contenido tradicional-religioso no se interrumpe, empieza por primera vez a convivir con géneros «seculares» de reciente adopción, como son el periodismo, el teatro, la narrativa, la poesía de autor, la historia tanto general como particular sobre determinados períodos o acontecimientos concretos, la biografía, etc. Esta literatura adoptada es mayoritariamente francesa en su inspiración y está expresada en un neojudeoespañol muy evolucionado y distanciado de su secular antecedente hispánico y también de su castizo precedente del siglo XVIII.

I. EL PERIODISMO

Quizás aún no se ha ponderado bastante la importancia que tuvo el periodismo para la formación de la nueva comunidad sefardí. Tres son los puntos en que de forma decisiva se dejó sentir su influencia.

En primer lugar, fue la prensa periódica factor decisivo para despertar y consolidar la conciencia de pertenecer a una comunidad cuya problemática no era exclusivamente de índole religiosa. A través de la información que en sus páginas se divulga sobre la vida comunitaria, y ello no sólo de aquella donde se reside sino de otras a todo lo ancho de la diáspora sefardí oriental, los periódicos contribuyeron a informar, pero también a formar opinión, permitiendo a sus lectores estar al tanto de la problemática diaria y de las posturas divergentes de los miembros de las comunidades a la hora de buscar soluciones.

Desde este punto de vista de los entresijos comunitarios, los periódicos son ciertamente reflejo fiel de la vida interna de las comunidades, de las inquietudes, deseos y esperanzas de los sefardíes durante casi un siglo. Sonadas son, por ejemplo, las trifulcas y luchas de ciertos periódicos contra determinadas autoridades rabínicas en exceso autocráticas y contra algunos abusos cometidos en la organización y dirección comunitarias.

Por otra parte, la información que a través de la prensa le llega al sefardí de los acontecimientos del ancho mundo favoreció el desarrollo de una nueva actitud mental de cuantos hasta entonces habían estado prácticamente al margen de la vida y del devenir de los pueblos allende las fronteras del Imperio turco.

Finalmente, y este es el punto que aquí más nos interesa resaltar, la prensa sefardí tuvo también una importancia significativa en el terreno de lo literario. En sus páginas encontraron cobijo muchos de los nuevos géneros, como novelas y obras de teatro, poesía de autor, etc., convirtiéndose así en una ventana por la que no sólo entraron en las comunidades de oriente las ideas del progreso sino por donde además se difundieron las nuevas formas literarias. Asimismo un buen número de las gentes de la prensa, es decir, los editores y redactores de periódicos, estuvieron relacionados con la nueva producción literaria en judeoespañol.

Es desde este punto de vista desde el que vamos a ocuparnos de la prensa, haciendo especial hincapié en aquellos periódicos a cuyos redactores y editores encontraremos después como poetas, autores y traductores de novelas y obras de teatro, es decir, de todos esos géneros que hemos denominado adoptados.

A. Corpus y cronología

Los repertorios bibliográficos recogen más de 300 periódicos distintos que tuvieron variada duración, periodicidad y carácter.

En cuanto a su periodicidad, los hubo diarios y trisemanales; los hubo bisemanales de martes y viernes y semanales de viernes, destinados a proporcionar a sus lectores distracción para el descanso sabático; los hubo quincenales y mensuales, así como revistas anuales. No es infrecuente que con el paso del tiempo los periódicos hagan cambios en su periodicidad.

Según Hassán, se puede dividir el periodismo judeoespañol en tres grandes épocas, cuyos hitos vendrían marcados por la revolución de los Jóvenes Turcos (1908) y por la última guerra mundial. El período comprendido entre estas dos fechas sería su «edad de oro»: en sus poco más de 30 años se publican más periódicos que en los más de 60 anteriores y en los veintitantos posteriores. Antes había estado el periodismo sefardí o en unos comienzos faltos de tradición o constreñido por la firme censura turca; de hecho, la mayoría de los periódicos publicados antes del último tercio del siglo XIX son de muy corta duración y deben cerrar por falta de respuesta del público. Después de la segunda guerra mundial no se registra más que una escasa treintena de periódicos, casi todos de corta vida y en un ya empobrecido judeoespañol que tiende, en los pocos periódicos que en Constantinopla han sobrepasado los años cincuenta, a dejarse comer terreno en beneficio del turco.

B. Distribución geográfica

De forma general cabe decir que dos terceras partes de los periódicos se publicaron en sólo cuatro ciudades: Salónica (105), Constantinopla (45), Sofía (30) y Esmirna (23). Con más de diez siguen Viena y Estados Unidos; y con cinco y aun menos otras ciudades como Ruse, Jerusalén, Plovdiv, El Cairo, etc.

Ocupémonos ahora, y siguiendo un orden cronológico, de los más relevantes periódicos publicados en los citados centros editoriales.

1. En Esmirna

Corresponde a esta ciudad el ser la cuna del periodismo sefardí; allí apareció el primer periódico en judeoespañol, *La Buena Esperanza*, que

editado y redactado por Refael 'Użiel Pincherle vio la luz hacia 1842, teniendo una efímera vida. El mismo 'Użiel inició cuatro años después la publicación del *Ša'aré Miżraḥ*, llamado después *Puertas del Oriente*, «jurnal de noticias, comercho y avišos diversos».

Le sigue en el tiempo el periódico *La Esperanza*, que al año cambió su nombre por *La Buena Esperanza*. Este periódico, redactado por Aharón de Yosef Ḥażán, fue uno de los más longevos de Esmirna (1871-1922).

El activo traductor y editor de novelas Alexander Ben-Guiat estuvo muy ligado a las labores periodísticas. Inició sus andaduras en este campo con *La Verdad* (1884), «revista científica y literaria» que duró unos seis meses. Años después dio vida al longevo *El Meseret* (1897-1920), donde aparecieron numerosas novelitas traducidas y adaptadas del francés por el propio Ben-Guiat. El periódico publicaba un suplemento titulado *El Meseret Poeta* (1908), que estaba redactado en pareados y cuyo subtítulo reza: «Jurnal político y de literatura / que lo entiende mišmo una criatura./ En Iżmir se estampa y se publica; / un metalik se vende esta coša rica. / Alexander Ben-Guiat lo diriġe / y él también lo rediġe. / Abonamiento no se recibe; / en poešía todo se escribe».

El activo Ben-Guiat no se conformó con un solo periódico, sino que en sus 65 años de vida dirigió también *El Mażalóso* (1909-1914?) y sus dos suplementos cómicos *El Kismet de Martes* y *El Kismet Poeta*, así como *El Soitarí* (1909-1914?), «gaċeta para reir y burlar».

Otros importantes periódicos de Esmirna fueron *El Comercial* (1906-1909) de Ḥiżquiyá y Gad Franco, del cual dice A. Levi («Izmir») que fue el más intelectual de los periódicos esmirniotas; *Bairam* y *El Zarcillo* (ambos entre 1910 y 1911) de Yom-Tob Abohab; *La Voż de Iżmir* (1911-1922), redactado por Bejor Ḥaná; *El Laborador* (1913-1914), de León Bajar Eliyá; etc.

Antes de la primera guerra mundial se publicaban en Esmirna unos diez periódicos, de los cuales subsistieron durante y tras la guerra solamente seis, que son –además de los mencionados *La Buena Esperanza*, *El Meseret* y *La Voż de Iżmir*–: *El Nuvelista* (1889-1923) de E. Algranati y dirigido por Y. Algranati, que fue sucesivamente redactado por León Tedeschi y Gad Franco; *El Pregonero* (1908-1922), «jurnal conservador» editado por el rabino Curiel, y *La Voż del Pueblo* (1908-1919), cuyo redactor era Jošef Romano.

El periodismo renació en Esmirna hacia 1918 para decaer prematura y definitivamente con la guerra turco-griega de 1922, la cual, durante los años en que la ciudad permaneció en manos griegas, provocó la huida de

los intelectuales sefardíes antihelenos, y más tarde, cuando la ciudad volvió al poder de los turcos, la de aquellos otros que habían colaborado con los griegos; tal es el caso de J. Romano, quien se vio forzado a emigrar a Salónica.

El último periódico judeoespañol de Esmirna fue *El Mundo* (1923) de A. Šoḥamí, que duró tan sólo un año.

2. En Constantinopla

El periodismo judeoespañol se inicia en Constantinopla en 1853 con el periódico de corta vida *Or Yisrael* o *La Luż de Yisrael*, de Leon Ḥayim de Castro. Le siguió *El Manadero* (ca. 1855-1889), revista que publicaba la Misión protestante con propósitos culturales e indudablemente también propagandísticos.

En 1860 inició sus andanzas periodísticas el patriarca de la familia Gaḇay, Yeḥeżquel (Efendi), a quien se debe uno de los periódicos de más larga vida en Constantinopla. Nació éste con el nombre de *Ĵornal Yisraelit* y en 1865 lo acompañaba un suplemento literario titulado *Treśoro*; en 1871 pasó a llamarse *El Nacional* y hacia 1879 *El Telégrafo*, nombre bajo el que perduró hasta 1930, desapareciendo a la muerte del hijo del fundador, Iśac Gaḇay.

Durante algún tiempo trabajó como redactor de *El Nacional* y de *El Telégrafo* David Fresco, otro de los más activos periodistas de Constantinopla y fundador de varios periódicos: *El Sol* (1877), *El Amigo de la Famillа* (1881) y *El Instructor* (1888), «revista científica y literaria». Pero su labor periodística resalta fundamentalmente por *El Tiempo*, «periódico yisraelit político, literario, comercial y financiero», que fundado en 1871 duró hasta 1930, fecha en que su director abandonó definitivamente el periodismo y poco después la vida, ya que murió tres años después en Niza.

Mantuvo Fresco frecuentes polémicas con las autoridades rabínicas, lo cual le valió el ser varias veces excomulgado y que el Gran Rabinato solicitara reiteradamente de la censura el cierre de su periódico. Colaborador de Fresco en la redacción de *El Nacional* y de *El Amigo de la Famillа* fue Moiś del Médico.

De los años pioneros del periodismo en Constantinopla podemos mencionar otros periódicos, como *El Luċero* (1867), *El Ĵornal de la Lingua* (1899), etc.

Destaca también la labor periodística de Víctor Leví, quien en 1885 fundó *El Radio de Luż*, «revista científica y literaría», siendo después redactor y editor de otros varios periódicos: *La Voż* (ca. 1909); *La Patría* (1909), propiedad de los impresores y editores Arditti y Castro; *El Graciošo* (1910), «jurnal humorístico de famílla»; y *El Coreo* (1910). Quizá sea este mismo Víctor Leví el que en 1931 aparece como redactor de *La Tienda de Ya'acob*, «gaċeta ĵudía liberal literaria».

A partir del fin de la censura turca, con la revolución en 1908 de los Jóvenes Turcos se inicia en Constantinopla un período de expansión de la prensa judeoespañola. De los muchos periódicos que iniciaron su vida por estas fechas me referiré sólo a unos pocos, bien por su interés en sí mismos, bien por la estrecha relación que tuvieron sus editores y redactores con las bellas letras.

Mencionemos en primer lugar *El Ĵuguetón*, «ĵornal humorístico» fundado en 1908 por Eliyá Carmona, quien fue uno de los más populares autores de novelas en judeoespañol. El periódico duró hasta 1930, muriendo su fundador un año después.

Otros periódicos humorísticos fueron *El Burlón* (1909), redactado por el también autor teatral Nisim Bajar, y *El Chuflete* (1909), de Leon Arueti.

De los varios periódicos de tendencia sionista destaquemos *El Ĵudió* (1909), fundado por David Elnecave, el cual aparecía en 1911 como «Órgano de la Federación Ŝionista del Oriente»; en 1926 se publicó algunas semanas en Varna (Bulgaria) y en 1929 en Sofía, para finalmente cerrar sus hojas en 1931, fecha en que su editor emigró a Buenos Aires, donde fundó el periódico en castellano argentino titulado *La Luz*.

En 1923 se inauguró el periódico multilingüe *HaMenorá*, que redactó hasta 1925 el también autor teatral Yakir Bajar.

De los años previos a la segunda guerra mundial es *La Boz de Oriente* (1931-1933 y 1934) de Y. Š. Algaži, que continuó más tarde con el nombre de *La Boz de Türkiye* dirigido por Albert Cohén. Y aún encontramos varios periódicos de después de la guerra: *Or Yehudá* (1948), redactado por Isak Yaes en turco y en judeoespañol; *Šalom* (1948) de Abraham Leyon, uno de los pocos periódicos aún vivos, pero ya redactado casi totalmente en turco; *La Vara* (1950) y *La Luz* (1951-1953), convertido luego en *La Vera Luz*, redactados ambos por Eli'éżer Menda; *La Luz de Turkiya* de Robert Balí; y *El Tiempo* (1957) de Mošé Leví Belman.

3. En Salónica

El inicio de la prensa judeoespañola en Salónica lo marcan dos periódicos de vida efímera: *El Lunar* (1865), de Yeudá Neḥamá, y *Salonik* (1869), periódico gubernamental dirigido a los diferentes colectivos de la ciudad –griegos, búlgaros, turcos y judíos–, cuya sección judeoespañola llevaba la siguiente indicación de contenido:

> La dita gaċeta hablará lo más de artículos provechoṡos tocante a la agricultura (arte de laborar la tiera) y la mercancía, como también de novitás que puedrán asudecer ['suceder'] en el interior y en el exterior.

En 1897 se fundó uno de los periódicos de mayor relevancia de Salónica: *El Avenir*, de tendencia sionista, cuyo redactor fue David Yiŝḥac Florentín. El periódico duró hasta cerca de 1917, emigrando su editor a Israel en 1926. El mismo D. Y. Florentín publicó el *Nuevo Avenir* (1909), que a partir de su número 6 y para evitar confusiones con *El Avenir* pasó a llamarse *Revista Popular.*

Importante papel en la prensa de Salónica desempeñó la familia Haleví. El patriarca y famoso coplero Sa'adi Haleví fundó en 1875 *La Época*, «revista política, comercial y literaria», de talante liberal y uno de los más importantes y longevos periódicos de la ciudad; tras su muerte y hasta 1912 se encargó de la dirección su hijo Šemuel Haleví (Sam Levi), quien en 1905 había sido redactor de *El Luċero* (Semlin). La labor periodística de la familia la continuó Moíš Leví, nieto de Sa'adi Haleví, que a partir de 1910 editó *El Kirḥach*, «ǰornal semanal independiente, humorístico, liberal».

En *La Época* trabajó también Eliyahu Šem-Tob Arditti, que fue director del suplemento *La Época Literaria* así como de la nueva serie del periódico iniciada en 1908. Se ocupó asimismo Arditti de redactar el periódico sionista *La Liḥertad* (1909) y de editar *El Pueblo* (1909). Bajo el nombre de *El Liḥeral*, editado por Alḥerto Mataraso, encontramos años más tarde reunidos a *La Época* y *El Imparcial* (1909) y así perduró al menos hasta 1920.

Gran importancia tuvo en Salónica el desarrollo de la prensa política de tendencias sionistas y socialistas, que combatieron acremente entre sí y cuya lucha ideológica sobrepasó los límites locales para combatir las opiniones de periódicos de contraria ideología de otras ciudades.

A los periódicos sionistas que hemos mencionado –como *El Avenir*,

La Libertad, etc.– añadamos algunos otros: *La Renacencia Ĵudía* (1917), que aún se publicaba en 1935 y que desde 1927 aparecía como «Órgano semanal de la Federación Ŝionista de Grecha»; *El Pueblo* (1918-ca. 1933); *El Macabeo* (1920); *La Acción Ŝionista* (1921); el efímero *El Aẏno* (1923) redactado por Elí Francés, Yosef Ánĝel y Šem-Tob Révaḥ, cuyo subtítulo reza «jurnal satírico semanal destinado a la lucha contra el comunismo y sus adherentes y contra la Federación Comunista de Grecha»; *La Nación* (1927), cuyo director fue Moíš Naĵari; etc. Quizá defendía esta misma opción política el periódico *Acción* (1931), cuyo redactor principal era el citado Yosef Ánĝel.

Entre los editores de periódicos de ideología socialista debemos mencionar en primer lugar a Yiŝḥac David Florentín, quien hacia 1912 dirigió *La Voż del Pueblo* y después fue sucesivamente redactor en 1914 de *El Combate*, «jurnal socialista», en 1922 de *La Vara*, «ĵornal satírico semanal» y en 1924 de *El Tiempo*.

Otros periódicos de izquierdas fueron además el *Ĵornal del Laborador* (1909), «Órgano de la Federación Socialista de Salonico», que reapareció en 1911 con el título de *La Solidaridad Obradera*; lo cerró la censura militar en vísperas de la primera guerra mundial y fue sustituido poco después por *Avante*, que hasta 1923 tuvo como redactor a Abraham Ben-Aroya. En esa fecha la Organización Socialista de Salónica se convirtió en comunista y Ben-Aroya dejó sus tareas, siendo sustituido por Jac Ventura. El periódico desapareció en 1935.

De ideología comunista era asimismo *La Vara* (1923-1924), redactado por Šelomó León Caraso, cuyo tajante subtítulo reza: «Tendencias comunistas, extremistas manifiestas y abiertas para aḥarbar ['golpear'] a derecha y iztiedra sin piadad, sin ḥatir ['compasión'] contra la religión judía y la burjuaśía, contra el ŝionišmo y la koloniżación judía en Palestina, etc.». En este periódico colaboraba el autor teatral Alḃerto Moljo, quien firmaba sus artículos con el seudónimo de *Napulitán*.

Muchos fueron los periódicos festivos publicados en Salónica. A Alexandro Pereẓ se deben *Čharló* (1902), *El Martío* (1914), *El Chaketón* (1918) y *La Verga* (1920) [1]; Eli'éżer Nefuci editó *El Punchón* (1911); Alḃerto Barżilay fue redactor de *El Tiro* (1914); Yosef Caraso de *El Nuevo*

[1] Periódico no citado por M. D. Gaón en su repertorio (vid. Bibliografía) y del cual tengo noticia gracias al siguiente aviso aparecido en *El Pueblo* de Salónica, año 4, núm. 7 (7 octubre, 1920), p. 2a: «Mañana parece el primo número de un nuevo ĵornal satírico, *La Verga*, donde la dirección fue confiada a Se. Alexandro Pereẓ (Charló). Este nuevo ĵornal se distinguirá por su coraje y no se trabará en deċir la verdad a los más grandes».

Kiṿach (1918-1923); Baruj D. Beżés de *El Burlón* (1920); Ḥayim Šaúl Albo de *La Trompeta* (1922); M. Mataraso de *La Gata* (1923), «ĵornal serio humorístico tuviendo la más grande vendida de todos los ĵornales españoles»; Moíś M. Asael de *El Riśón* (1926-ca. 1937); etc.

4. En Sofía y otras ciudades de Bulgaria

Amplia es la distribución geográfica de los centros impresores de periódicos en Bulgaria.

De entre los de Sofía mencionemos *La Voż de Yisrael* (1887-1899), cuya tendencia política, que propugnaba la emancipación, permitió que el gran rabino Mošé Leví consiguiera que las autoridades lo cerraran; *La Verdad* (1898) y *El Día* [2]; así como los sionistas *La Tolerancia* (1907) y *La Tribuna* (1909). De contenido antisionista y con carácter oficial aparecieron *El Eco Ĵudaico* (1901), que a partir de 1903 llevaba el subtítulo de «Boletino oficial del Gran Rabinato de Bulgaria, del Consistorio Central y de las comunidades ĵudías del principato»; el *Aḥadut* (1906), que parece sustituir al anterior en sus funciones, pues su subtítulo reza «Órgano de los miembros del Gran Rabinato y el Consistorio Central»; y *La Luż* (1906).

En Plovdiv aparecieron varios periódicos, entre los cuales mencionaremos *El Día* (1898), que en 1909 aparecía en Sofía para volver a salir en Plovdiv en 1911; y *La Semana* (1906), cuyo redactor y editor fue Yiŝḥac P. Pérez.

De tendencias sionistas fueron *HaŠofar* (1901) y *HaMišpat* (1902), editados por Yosef Baruj Pardo. El primero aparecía como órgano oficial de la Organización Ŝionista de Bulgaria, actuando como redactor Bejor 'Ażariá. En 1913 el periódico veía la luz en Ruse, siendo su redactor Abraham A. Cappon, y en 1934 se publicaba de nuevo en Plovdiv, ahora sólo en búlgaro.

Mencionemos algunos de los periódicos de Ruse. El más antiguo es *El Tresoro* (1893-1896), «folio de historias y novedades». Le sigue *La Alborada* (1898-1899), «revista literaría israelita-española» del ya men-

[2] No citado por M. D. Gaón ni por Keschales (vid. Bibliografía), quienes se refieren a *El Día* de Plovdiv. Sabemos de la publicación de este periódico por la noticia aparecida en *La Buena Esperanza*, año 33, núm. 1597 (29 enero, 1903), p. [4]b: «*El Día*: Baĭo este título empezó a aparecer en Sofía un ĵornal ĵudeoespañol, del cual recibimos primer número».

cionado Abraham A. Cappon, que algún tiempo después aparecía renovado y con el subtítulo de «periódico instructivo literario, órgano del judaíśmo de Bosna-Herzegovina»; entre 1901 y 1902 se publicó en Sarajevo. A éstos dos podemos añadir el periódico sionista *La Renacencia* (1912).

Se publicaron periódicos también en alguna otra ciudad de Bulgaria; así en Tatar Pazardzhik apareció *'Alilat haḎam* (1894), «órgano de defensa contra la 'alilá de la sangre», y en Kiustendil, *La Meleċina* (1907).

5. En ciudades de Centroeuropa y otras de los Balcanes

Los más importantes periódicos judeoespañoles de Viena aparecieron a finales del siglo pasado, desapareciendo con el nuevo siglo. Sento Semo editó *El Coreo de Viena* (1861-1872), del cual era redactor Yosef Calvo; el periódico publicaba como suplementos *El Treśoro de la Caśa* (1871) y *La Política* (1875). Los mismos Semo y Calvo redactaban *El Dragomán* (1864), en tanto que Calvo tuvo además a su cargo *El Nacional* (1867-ca. 1869) y el periódico festivo *Riśi Biśi* (1867).

Baruj bar Yiŝḥac Mitrani publicó en Viena dos periódicos: *Šim'ú Banim* (1877) y *Karmi Šelí* (1890), «diario nacional, religiośo, literario», continuación de su *Karmi* (1881), que vio la luz en Presburgo.

Ya bien entrado el siglo XX hay que mencionar *El Mundo Sefaradí* (1923), «revista para la vida social y cultural editada por la Societá Académica de los judiós sefaradim *Esperanza* en Viena», el cual, sin embargo, se imprimía en Sofía. Los editores de la gruesa revista de 48 páginas nos explican su objetivo, en donde se plasma una clara intención documental (p. 43) [3]:

> Este nuevo jurnal ha de ser para nośotros un «magaċén» para recoġer y guadrar en él para el pueblo judió todas aquellas leĝendas, todas aquellas tradiciones que en nuestras masas en el oriente y en el Balcán aínda hoy son conocidas, por recoġerlas escritas antes que se depiedran enteramente.
>
> El más chico cuento, una conseja, un refrán, tiene su valor folclórica y es de apelar a los sefaradim de recoġer estas tradiciones y publicarlas en este jurnal.

[3] Año 1, núm. 1 (abril, 1923), p. 43a-b.

En Belgrado aparecieron *El Amigo del Pueblo* (1888-1902), «ĵornal de novedades yisraelitas, literatura y cencia», que además vio la luz en Sofía y en Ruse como «Órgano del ĵudaíśmo de Bulgaría, Serbía y Rumanía»; y también en Belgrado publicó Baruj Mitrani *HaŠalom* hacia 1903.

Asimismo se publicaron periódicos en otras ciudades de los Balcanes. En Turnu-Severin (Rumanía), el *Luzero de la Paciencia* (1885-1889), editado por L. M. Crispín en letras latinas. En Edirne (Turquía), *Yosif Dá'at* o *El Progreso* (1888), fundado por Abraham A. Danon, que se ocupaba de la historia de los sefardíes en tierras de Turquía; y *La Voż de la Verdad*, que empezó a aparecer entre finales de 1909 y principios de 1910. En Xanzi (Tracia, Grecia), *El Progreso* (1924-ca. 1926), «órgano de defensa de los interesos ĵudíos de Traquia» editado por Isaac A. de Botton. Etc.

6. En Jerusalén y Egipto; en Estados Unidos

El primer periódico en judeoespañol que apareció en Jerusalén parece ser *Habaŝélet* (1870-1871) de 'Eżrá Ben-Veniste, quien ya en 1864 había fundado en París *El Verdadero Progreso Yisraelita* que duró sólo unos meses. Hasta 15 años después no encontramos en dicha ciudad otro periódico judeoespañol; éste fue *Miš'ol haKeramim*, fundado por el ya citado Baruj Mitrani en 1885.

Mošé 'Ażriel fundó *El Treśoro de Yerušaláyim* (1902-1903) y en 1909 redactaba *El Liberal* en compañía de Ḥayim Ben-'Atar. Desde finales de 1909 el periódico aparecía sólo en hebreo a cargo de Ben-'Atar y duró hasta 1918, fecha en que murieron su editor 'Ażriel y unos meses después el propio Ben-'Atar.

Tuvo este periódico dos suplementos: *Yerušaláyim*, «revista científica, literaria y humorística», y *El Descarado*, «ĵornal anual de insolencia, de descaradéz, de punchones, de burla y de maskaralik ['bufonadas'], etc.; aparece cada día de Purim, cuando el meollo se hinche y la bolsa se vaćía».

Šelomó Yisrael Čherežlí, editaba en 1909 *El Paradiso*, «gaćeta política, literaria y comercial». Posteriores a la segunda guerra mundial son tres periódicos de Tel Aviv, *La Verdad* (1949), *El Tiempo* (1950), y *La Luz de Israel* de Rosa Bueno, el cual aún sigue con vida; y a ellos debemos añadir la revista literaria de Jerusalén *Aki Yerushalayim*, fundada en 1979, que edita Moshe Shaul.

De los periódicos de El Cairo mencionemos los siguientes: *Miśráyim*

(1904), editado por Iśac Carmona; y *La Vara* (1905-1908), «órgano independiente, demócrato, liberal, antimecatreguista ['contra los insidiosos']» fundado por el historiador Abraham Galante. El objetivo de Galante fue el de criticar a las autoridades religiosas y comunitarias, que amparadas por el régimen absolutista de Abdul Hamid practicaban el mismo sistema de cara a la comunidad judía. A los citados cabe añadir *La Luż* (1907), «jurnal polítco, cómico y instructivo», y el más moderno *La Verdad* (1924), «jurnal de información literario, científico y anecdótico ... de la colonía ĵudeoespañola del Eĝito».

No podemos acabar este apartado sin referirnos a la prensa judeoespañola producida en Estados Unidos, la cual refleja una problemática social y ambiental diferente: la de los sefardíes emigrados a este país y desarraigados de sus ciudades de origen.

En Nueva York se publicaron un buen número de periódicos, de entre los cuales mencionaremos sólo unos cuantos: el decano *La América* (1911-1925), «ĵornal ĵudeoespañol, orgán de la colonia ĵudía oriental de América», dirigido por Moíš S. Gadol; y otros como *La Época de Niu York* (1919-1920), antes denominado *El Progreso* (1915), y *La Voż del Pueblo* (1915-1919); *La Águila*,«The only daily Spanish Jewish Paper» (1912); *La Luż* (1922); *El Amigo* (1932) con el fin de ayudar al Asilo de Locos de Salónica; etc.; y sobre todo *La Vara*, fundado en 1922 y que duró hasta 1948, siendo el último periódico judeoespañol publicado en caracteres hebreos. Finalmente en Los Ángeles se publicó *El Mesajero* (1934-1935), «único boletín mensual sefardí del Pacífico», con parte en inglés.

C. La lengua

La mayoría de los periódicos sefardíes a los que nos hemos referido estaban escritos solamente en judeoespañol, circunstancia que afecta principalmente a los que vieron la luz a finales del siglo pasado. La masa del pueblo no conocía otra lengua más que la suya y en ella deseaba leer las noticias e informaciones que la prensa le proporcionaba.

Mencionemos un caso como *El Nuvelista* de Esmirna, que apareció los dos primeros años en francés para cambiar luego al judeoespañol. Algo similar le sucede a *El Verdadero Progreso Yisraelita* (París) de 'E. Ben-Veniste, que empezó apareciendo con cuatro hojas, de las cuales dos estaban en judeoespañol, una en hebreo y otra en francés; pero que desde el segundo número suprime la página hebrea y desde el séptimo la página en francés.

Sin embargo, desde los mismos inicios encontramos periódicos que se publican a la vez en varias lenguas, como por ejemplo *El Ĵornal de la Lingua* (Constantinopla, 1899), en turco y en judeoespañol; *Mišráyim* (Cairo, 1904), mayoritariamente en árabe con letras hebreas; etc. El fenómeno contrario lo tenemos en el citado periódico *HaMenorá* (Constantinopla, 1923), escrito mayoritariamente en francés pero con colaboraciones en judeoespañol, turco, italiano, alemán y hebreo.

Ya desde los años primeros del periodismo algunos editores, a los que guiaba el afán de difundir el turco entre el público sefardí, llegaron a publicar periódicos en esta lengua pero con grafía raší; tal es el caso de *El Ustad* (Constantinopla), de Moiš Fresco y del *Šarkií*. Sin embargo, la falta de costumbre de leer en turco y también el conocimiento sólo superficial que por aquellas fechas tenían muchos sefardíes de esta lengua condenaron tales intentos al fracaso; podemos ver al respecto la reacción de un lector en el artículo aparecido en *El Nacional* (Viena) en 1867 [4] con motivo de la aparición del citado *Šarkií:*

> Hoy aparece el famoso folio tanto esperado y entitulado *Šarkií* (*El Levante*), escrito en caracteres de raší y en lingua turquesca. No le mando un folio, que no va a entender nada. Yo no le puedo dar mi apreciación sobre esta gaceta por ražón que no conozco la lingua; lo que le puedo decir es que está llena de šuruk [nombre hebreo de la letra *u*], que la vista no es negra ['mala'] ... El resto todo lo que contiene esta gaceta es para mí como papel maškado. Por mi desgracia no conozco por teoría esta lingua, ma le rogo de basarse sobre el famoso *Ĵornal Yisraelit* [5]. El que tuvo coraje de fundar una gaceta y publicarla en su lingua madre en esta manera tendrá bastante osadía a publicar una gaceta en una lingua que pocos son en la capital de la Turquía que la conocen.

Pero todos estos intentos de establecer una prensa expresada en otra lengua distinta de la judeoespañola reposan en esencia en algo más profundo que en la simple moda de expresarse en francés por parte de los cultos alumnos de la Alianza, deslumbrados ante el esplendor que para ellos significaba la recién adquirida cultura francesa y subyugados, sin saberlo, por el imperialismo cultural francés, o en el deseo de acercamiento por parte de los sefardíes más realistas a la lengua ambiente de

[4] Año 1, núm. 7, p. 52b.

[5] Supongo que se refiere al único periódico judeoespañol que nos ha llegado con tal título: el fundado por Yeheżquel Gabay en Constantinopla (1860-1871).

los propios países en que vivían. En lo que reposa y se sedimenta es en el profundo rechazo que un amplio sector del mundo sefardí sentía por la lengua que muy a su pesar, y como sucede en los procesos históricos, de forma absolutamente natural, era la suya, es decir, el judeoespañol, que en lo que tiene de español recordaba al sefardí el desgraciado final de su vida en España.

De los muchos intentos de sacudirse de los hombros tal lengua, que se siente como un yugo del pasado y un lazo de unión a una historia desgraciada, nos ocuparemos en el apartado siguiente.

A partir de principios de la década de los veinte, cuando en cumplimiento del decreto de K. Atatürk tuvo lugar la drástica reforma gráfica del turco, lengua que pasó a escribirse de caracteres árabes a latinos, los periódicos judeoespañoles de Turquía tienden asimismo a aparecer escritos en estos últimos. Igualmente con la implantación hacia esas mismas fechas de la reforma en la enseñanza, entre cuyas innovaciones figuraba la obligación de estudiar turco en todas las escuelas del país, cambió radicalmente la situación de desconocimiento que de tal lengua tenían las masas sefardíes. Las nuevas generaciones de periodistas, que desde el punto de vista lingüístico quedan plenamente incorporados al resto del país, van dejando entrar el turco en la prensa, el cual es también a su vez reclamado por los propios lectores. Así pues, desde mediados de siglo el turco va ganando espacio al judeoespañol, acelerándose el proceso en la prensa sefardí de Turquía de después de la segunda guerra mundial, en cuyas últimas manifestaciones el judeoespañol ha quedado tan sólo relegado a alguna página o columna.

D. Contenidos y temas de los periódicos

Según hemos ido viendo por los subtítulos, muy variada es la orientación de la prensa judeoespañola.

Hubo periódicos de información general, políticos y comerciales; los hubo con expresa intención literaria e incluso algunos que a ella se dedicaron mayoritariamente; hubo alguno enfocado a la recopilación folclórica y la divulgación histórica, como el ya citado *El Mundo Sefaradí* (Viena, 1923); y otros con interés científico, como *Los Misterios de la Natura* (Salónica, 1913), «publicación de cencias ocultas: mañatiśmo, hipnotiśmo, máġica, spiritiśmo, estroloġia, telepatía, quiromancía». Y algunos como el efímero *Yosif Dá'at* o *El Progreso* (Edirne, 1888) se proponía difundir

entre los sefardíes ideas de ilustración a semejanza de las de la Haskalá centroeuropea.

Otros muchos periódicos fueron el órgano de expresión de determinados movimientos o tendencias, como son los que se ocupan de defender ideales nacionalistas, socialistas, comunistas y sionistas; y también los hubo religiosos o laicos; oficialistas e independientes; etc.

Varios nacieron para la defensa puntual de determinados hechos sociales, como por ejemplo *El Sinistrado de Salonico* (Salónica, 1917) de Iśac de Botton y Alḅerto Barżilay, contra las compañías de seguros que se negaban a resarcir a los damnificados por el incendio que en ese año asoló la ciudad; o *El Foḅurgo* (Salónica, 1917), sobre la problemática de las nuevas barriadas surgidas para acoger a los desplazados que tras el incendio se habían quedado sin hogar. Ejemplo de lo mismo es el *'Alilat haḌam* (Tatar Pazardzhik, 1894), fundado para salir al paso de las calumnias de crimen ritual.

Algunos periódicos fueron órganos de expresión de clubes y asociaciones, como *La Triḅuna Lḭbera* (Salónica, 1910), órgano del Nuevo Club; *La Nación* (Salónica, 1909), del Club deś Entim; *El Guión* (Esmirna, 1910), «Órgano de la Asociación de los Viejos Elevos de la Alianza Yisraelit Universal»; etc.

Otros se ocuparon de los intereses de determinados grupos, como *El Profesional* (Salónica, 1927), «Órgano de la Unión de Bakales de Salonico», que en 1928 llevaba como subtítulo «Órgano de defensa de los intereses ġenerales de la clase profesionala judía de Salonico».

Hay que destacar la abundancia de prensa festiva o de diversión, de la cual conocemos en torno a 45 títulos diferentes y que floreció sobre todo tras la revolución de los Jóvenes Turcos en 1908 y el fin de la censura. El hecho resulta insólito en otras comunidades judías y en ello ha visto Hassán una muestra adicional de la vitalidad de espíritu de la diáspora sefardí.

De los temas tratados por la prensa judeoespañola, dos tienen para nosotros especial interés y ninguno ha sido hasta el momento estudiado.

Uno es el tema de España, es decir, las muchas noticias y comentarios que se refieren a nuestro país y que con frecuencia nos muestran la imagen tópica y nada favorable mantenida por algunos sectores de los sefardíes de oriente a lo largo de siglos: España es en exclusiva el país de la Inquisición y de la expulsión. De especial interés son los ecos que en la prensa judeoespañola sefardí levantaron los libros del senador Pulido y sus campañas de recuperación para España del mundo sefardí. A título de ejemplo de los muchos que podrían aducirse, mencionemos la serie de

artículos sobre los judíos en España que bajo el epígrafe «Historia ĵudía» apareció en *La Buena Esperanza* de Esmirna entre 1905 y 1906 [6].

El segundo tema, al que ya hemos aludido arriba, es el de las varias polémicas desatadas en la prensa acerca de la pervivencia del judeoespañol, que muestran las opiniones encontradas de los intelectuales de las comunidades, divididos entre los que querían mantener su lengua tal como estaba, los que pretendían limpiarla de influencias foráneas para aproximarla al español de España, aconsejando como primera acción a emprender el prescindir de los castizos caracteres ràší y usar los occidentales, y los que frente a ambos preferían olvidarse del judeoespañol para sustituirlo por otra lengua: francés, idiomas locales –sobre todo el turco– o hebreo [7]. Las polémicas se desarrollan, claro está, en judeoespañol, que sigue siendo la lengua que entiende la mayoría.

Larga es la nómina de los intelectuales sefardíes que afiliándose a una u otra postura entraron en liza: D. Fresco, Gad Franco y otros, entre los detractores del judeoespañol, y entre sus defensores R. Bidjarano, Abraham Danon, Šemuel Sa'adi Haleví (Sam Levi), Mosco Galimir, etc., y alguna sociedad, como La Esperanza de Viena.

Una de las batallas más sonadas se desencadenó en 1904 entre dos periódicos: de un lado *El Tiempo* (Constantinopla) de D. Fresco y del otro *La Época* (Salónica) de Sam Levi, el primero detractor y el segundo defensor de la supervivencia del judeoespañol. A lo largo de los años el siempre candente tema vuelve a ocupar las páginas de los periódicos, provocando siempre la polémica. Bástenos citar al respecto algunos de los artículos aparecidos en la prensa entre 1888 y 1935.

Se plantean el problema de la lengua de forma más o menos generalizadora artículos como «Un pueblo sin lingua» en *El Instructor* (Constantinopla, 1888) [8]; «Los ĵidiós de Turquía y sus lingua» y «La lingua de los ĵudiós en Bulgaría» en *El Eco Ĵudaico* (Sofía, 1901) [9]; «La lingua española» en *El Meseret* (Esmirna, 1904) [10]; «¿Qué lingua debemos adoptar?» de Yosef Mercado 'Arama, quien opta por el turco, y «En búšqueda de una lingua» en *La Nación* (Salónica, 1909) [11]; «La lingua de los sefara-

[6] Desde el año 35, núm. 1696 (27 enero) hasta el 36, núm. 1782 (16 noviembre).

[7] Sobre esta polémica pueden verse interesantes datos en el libro de Á. Pulido, *Españoles sin patria y la raza sefardí*, Madrid, 1905, pp. 107-158.

[8] Año 1, núm. 19, pp. 173-174.

[9] Año 1, núms. 22, p. 178 y 23, pp. 185-186, respectivamente.

[10] Año 8, núm. 54 (5 agosto), p. 3.

[11] Año 1, núms. 14 (15 septiembre), pp. 5-7 y 16 (15 octubre), p. 4, respectivamente.

dim» de Kalmi Baruj y «Los sefaradim en la Bosna» de Morîs Leví en *El Mundo Sefaradí* (Viena, 1923) [12]; «El ladino o el judeo-espagnol» y «Cuál deva ser la lengua del judío turco» en *La Boz de Oriente* (1935) [13]; etc. También se ocupa del tema Ḥiżquiyá Franco en dos artículos incluidos en su libro misceláneo *Impresiones y reflexiones* (Esmirna, 1924): «Una eternel tempesta» (pp. 26-28) y «La cuestión del ĵudeoespañol» (pp. 63-69).

El artículo citado de 'Arama encontró réplica en el de Morís Eliyahu David, quien en el mismo periódico y año [14] propone invitar a maestros españoles para que acudan a los Balcanes con el fin de ayudar a los sefardíes a rehispanizar su lengua.

Al judeoespañol se le rechaza con energía en algunos artículos especialmente virulentos, como el de un jerosolimitano que en *El Amigo del Pueblo* (1897) [15] clamaba pidiendo «deśraigar de entre ellos esta maldicha lingua que mos recodra los negros tragos y la amargada vida que pasaron muestros padres en España, a cavśa de la temerośa Inquiśición»; tal ataque fue contestado por R. Bedjarano en números siguientes del mismo periódico [16].

Los pros y los contras de recuperar el hebreo como lengua común se sopesan en artículos como el de Šemuel ben Eliyahu, «¿Puede el lašón hacodeš ser una lingua hablada?» en *El Amigo del Pueblo* (Belgrado, 1889) [17], «Por el 'hebreo» en *El Avenir* (Salónica, 1909) [18], donde se afirma que «nuestra lingua nacionala no es el español, la lingua de Ferdinando, de Iśabela, de Torquemada y de toda la Inquiśición», expresándose la opinión contraria en «Perdimiento de tiempo» en *El Imparcial* (Salónica, 1911) [19], contra el aprendizaje del hebreo.

Obviamente fueron los grupos sionistas los más interesados en la recuperación del hebreo como lengua del mundo sefardí. Y así se expresa al respecto Ben-Aharón en su artículo «La educación nacionala, sus raportos al 'hebreo y al judeoespañol» en *El Macabeo* (Salónica, 1916) [20]. Y también como era de esperar estos grupos encontraron sus más fuertes

[12] Año 1, núm. 1 (abril), pp. 11-14 y 20-25.
[13] Año 5, núms. 11, p. 10 y 13, p. 9, respectivamente,
[14] Año 1, núm. 22 (29 octubre), pp. 12-14.
[15] Año 9, núm. 22 (15 enero), pp. 343-344.
[16] Año 9, núms. 25 (5 febrero), pp. 392-394, 26 (12 febrero), pp. 407-409 y 27 (19 febrero), pp. 420-421.
[17] Año 1, núm. 9 (junio), pp. 1-6.
[18] Año 12, núm. 4 (12 enero), p. 5.
[19] Año 2, núm. 765 (12 febrero), p. 2.
[20] Pp. 49-55.

contradictores entre los sefardíes de ideología socialista, quienes defendían que la educación en las escuelas debía ser impartida sólo o mayormente en judeoespañol.

En favor del turco encontramos, además del citado de 'Arama, otros muchos artículos, como «En búšqueda de una lingua», «El español y el turco», «A la búšqueda de una lingua», «Por la lingua turca», «La Turquía y sus ĵidiós» y «¿Hay abuṡo?», todos en *El Imparcial* (Salónica, 1909) [21]; «La lingua turca: más vale tarde que nunca» en *La Boz de Oriente* (Constantinopla, 1932) [22]; etc.

Como ejemplo de los argumentos usados por algunos intelectuales en contra del judeoespañol cabe aducir las palabras del periodista 'Eźrá Ben-Veniste [23], quien en una exposición llena de invenciones históricas se refiere a la mucha suerte habida por «nuestros patriotes Se. de la Holanda ... que salieron antes del guerúš ['expulsión'] de Portugal y de España», cuyos sabios determinaron en la «primera seduta» habida en aquellas tierras que sus hijos desde entonces aprenderían «la lingua de la tiera y la española la deĵaron de hablar por entero». Envidioso de tal situación, se lamenta diciendo:

> Esto debiyamos [haber hecho] noṡotros levantinos, que fuimos desterados y muy maltratados, quemados en el fuego, ahogados en los riyos y pasados por la espada ...; éramos muy venturoṡos si hubieran nuestros viejos consejado según vinieron en el reino del sultán ..., si hubieran deĵado el español y tomado la lingua turca en su lugar.

De esta polémica sobre la lengua queremos dejar aquí al menos una muestra más extensa. Se trata de la aguda crítica del que se firma A. B. contra Joṡef Romano y sus teorías de limpiar el judeoespañol de palabras foráneas, la cual vio la luz en *El Pueblo* de Salónica en 1925 [24]:

> Lecciones de ḥudeo-español.– Traigo a la conocencia de mi venerable maestro de lingua judeo–española, Se. Romano, que ya estó haćiendo progresos. Después de la lición del Rayo [25] ..., en parcoriendo su artículo

[21] Año 1, núms. 168 (20 septiembre), p. 1, 174 (26 septiembre), p. 2, 175 (27 septiembre), p. 1, 189 (19 octubre), p. 2 y 191 (21 octubre), p. 1, respectivamente.

[22] Año 2, núm. 36 (25 enero), pp. 2-4.

[23] En su libro *Séfer Hayé Mošé vIhudit,* Jerusalén, 1886, p. 7.

[24] Año 8, núm. 225 (25 agosto), p. 3a.

[25] No parece ser *El Rayo* anotado en el repertorio de M. D. Gaon (núm. 265), que empezó a publicarse en Salónica en 1933. Podemos pensar por lo que más adelante se dice que no se trate del nombre de un periódico, sino o bien del seudónimo con el que Romano firmaba sus artículos, o bien el nombre que le aplica el autor del comentario.

de ayer embeċí ['aprendí'] que no se debe más deċir *escribidor* ma ['sino'] *escritor*; non se debe más deċir *descaramiento* ma *descaradéz*. Embeẓo que se debe deċir *barbariśmo* al lugar de *barbaría*, cuantunque los sensos son diferentes. Embeẓo que se debe deċir *desfalto* al lugar de *asfalto*; el ṿierbo va ser de grande utilitá cuando empezará el asfaltaje de las calles de Salonico. *Engrufada* no sé lo que es, aun con todo me va servir algún día en una fraśa cuando deśearé que el lector non entienda nada.
Estos todos ṿierbos, Se. mestro, me las vo a pasar de cabeza ['aprender de memoria'] y los lectores también. Y gracias a otros semeẓantes que encontraremos, inšalá ['Dios lo quiera'], en próximos escritos de Se. Romanos [sic], y yo vo embeẓar a escribir y los lectores a entender el judeoespañol de muestro profesor nacional de ẓargones literarios y poéticos.

La controversia se prolonga en *El Pueblo* de dos días más tarde [26]:

El Rayo continúa a...– Nuestro uśo de faċilitar a cualunque la publicación de lo que pensa mos obliga a preśentar a nuestros lectores las líneas siguientes de Se. Romano:
«Dos ṿierbos.– El Se. A. B. tiene el carácter alegre. El pensó que cuando otros se rompen la cabeza en questiones lingüísticas, él ya podía yelar un poco la ardor de los adversarios con unas cuantas burlas untadas en el esprito (non de vino ni divino). Y ansí él me regala, o nos regala, unas cuantas coš̌quiadas ['coscorrones'] que non mancan de divertir todo en discutiendo y aprofondiendo un sujeto que el aẓardo truẋo al orden del día. Me propongo de responder a la partida seriośa de sus escritos en el número de mañana. Que me permita sólo por hoy de deċirle en cuálo consiste la controversa, a fin de meter las cośas en su lugar y non trocar de tereno.
Es simple. Periódicamente se tuvo hablado en la prensa de oriente por la continuación o no, por la purificación o no del ĵudeoespañol.
Siempre esta questión topó partiśantes y adversarios. Esta vez es la miśma cośa. Ma la controversa principala consiste en el fato que los adversarios de hoy –y vos vos topáš entre ellos– nos aculpan de non haber de su primer momento adoptado la lingua del paíš, quiere deċir, el turco. Non valía demostrar aquí lo que ya hiċe en otro lugar; sólo me esforzaré de preśentar en chico campión ['muestra'] de la lingua que hablaremos si los argumentos de los adversarios del español o de su purificación triumfaban».

Aquí se interrumpe la publicación de la carta de J̀. Romano, explicándose los motivos para ello:

[26] Año 8, núm. 227 (27 agosto), p. 2a-b.

> Sigüe una sorta de letra en linguaje desconocido, que malgrado ['a pesar de'] nuestra buena veluntad non puedemos publicar, y ['tanto'] porque non se entiende nada y ['como'] porque la composición en caracteres judeoespañol es imposible.
> Ya queremos dar la hospitalitá a cualunque contradictor, ma ['pero'] a una sola condición: que los lectores no sean ateguentados ['aburridos'] ... El campión de Se. Romanos es un umplasto que no se englute.
> En este emplasto Se. Romano introduició numerosos vierbos en turco que non se tienen nunca empleado aquí. ¿Qué es lo que Se. Romano quiere probar con esto? Aquí no se trata de saber lo que ía acontecer si los gallos metían güevo y en qué estado se ía topar el judeoespañol si los jidiós adoptaban la lingua turca. Aquí se trata de lo que aconteció. Y lo que aconteció es que en Salonik los jidiós se espiegan en general en un jargón.
> Los escritores, Se. Romanos, sobre todo en jargón tienen por primo dober de hacersen entender de los lectores, y si son hombres de buen gusto deben también velar a que lo escrito tenga en torno agradable. Esto es todo.
> Ninguno non preconiza de introduicir en el judeoespañol los vierbos de matrak o de patrak por la prima y importante razón que ninguno sabe lo que es. Como no sabe qué cosa quiere decir *engrufado* y otros vierbos peludos de este género con los cuales Se. Romano cree hacer subir el jargón judeoespañol al grado de una lingua.
> La lingua que entiende la población de Salonico, como lingua destinada a muerir, ya es basteciente. No hay ningún mal de decir «cayó un trueno», siendo con estos vierbos el escritor me expone un acontecimiento que yo entiendo exactamente. Si me dice que «cayó un rayo» entiendo manco bueno; vo a quedar hesitante ['dudoso'] entre dos proposiciones, la una paradoxala: que cayó un rayo de luz; la otra posible: que cayó Se. Romano.
> Y optaría por el segundo caso, siendo con sus controversas y sus interminables escritos sobre la historia del judeoespañol y su porvenir, Se. Romanos, que escuse mi sincerità algo brutala, ya devino un verdadero rayo. Y empleado en este senso el pueblo esta vez, que esté seguro, entenderá con mucha facilitá.

Como anunciado queda, en los números siguientes de *El Pueblo* se publicaron las respuestas de J. Romano en su artículo «¿Adelantre o atrás? A propósito del judeoespañol. Al Se. A. B.» [27].

[27] Aparecieron en *El Pueblo*, año 8, núms. 228 (28 agosto), p. 2, 229 (30 agosto), p. 2 y 233 (3 septiembre), p. 2.

Ejemplo también del rechazo que se sentía a principios de siglo por el cambio de grafía y del apegamiento hacia la tradicional en caracteres hebreos es la noticia aparecida en *El Avenir* (Salónica, 1909) [28]:

> Un nuevo ĵornal oriġinal español en caracteres latinos y en francés empezó a aparecer en Constantinopla con el nombre de *El Fruto de la Pacencia*, soto la dirección del rabino Crispín. Creemos que este ĵornal puedría ser más provechoso si él era rediġido en nuestro judeoespañol ordinario. En tanto, le suhetamos ['deseamos'] buen succeso.

Como ya hemos mencionado, el problema de la lengua lo resolvió de forma natural el tiempo; pero no el periódico, sino el que preside el correr de nuestra vida, el cual zanjó las diferencias de opinión sin contar con nadie: el judeoespañol, presionado por las influencias ajenas y desconsiderado por *español* cuando no despreciado como *jargón* por sus propios hablantes, fue quedando relegado a lengua familiar empobrecida para ser sustituido ya de manera irreversible por las lenguas locales y fundamentalmente en su momento por el francés como lengua de cultura, y tras la segunda guerra mundial también por los idiomas de los nuevos lugares de asentamiento de los sefardíes: hebreo en Israel, francés en Francia y Bélgica, inglés en Estados Unidos y Canadá, español en Sudamérica, etc.

II. Obras pedagógicas, de divulgación y de información

El nuevo talante del mundo sefardí desde finales del siglo pasado en adelante se plasma también en la producción de un tipo de obras que no podemos propiamente considerar literarias, pero a las que debemos aludir siquiera someramente para mejor mostrar cuáles eran los nuevos campos de interés que impulsaron a los intelectuales y educadores a coger la pluma.

Resalta en primer lugar la copiosa producción de libros pedagógicos destinados al uso de las escuelas, la mayoría de las cuales no son ya las rabínicas de corte tradicional-religioso, sino las modernas, en cuyos programas si bien hay cabida para las materias de formación religiosa, no son

[28] Año 12, núm. 5 (15 enero), p. 5b. El nuevo periódico que se menciona en la noticia no aparece recogido en el catálogo de Gaon.

éstas las únicas que se imparten. Entre los autores que aquí citaremos encontramos no pocos nombres de quienes también lo fueron de obras literarias.

A algunos de estos libros de índole pedagógica ya nos hemos referido al ocuparnos de las modernas obras de moral. A ellos hay que añadir los numerosos destinados a la enseñanza de lenguas, sobre todo del judeoespañol, como *La luż de la chiquéz* (Esmirna, 1880), «conteniendo unas buenas reglas por embeżar a escribir en español de una manera djusta y clara», editado por la sociedad La Literatura de Esmirna; y los diversos «silabarios» compuestos por Šaúl M. Ná'ar (Constantinopla, 1895), R. Mediní (Constantinopla, 1906 y 1910), Ya'acob Baruj (Constantinopla, 1920 y 1922), Y. Kohén (Salónica, s.d.) y otros.

Son también muy numerosos los libros de enseñanza del hebreo, un buen número de los cuales se editaron en Viena, como *Séder Ḥinuj lanó'ar* (1821 y 1828) y *Séfer Ôsar haḥayim* (1823) de Yisrael B. Ḥayim; *Maguén David* (1891 y 1897) de David Moscona; *Ḥinuj lešón 'ibrí* (1860, Belgrado, 1871 y Viena, 1890) de Mošé David Alcal'ay; *Sefat Ŝiyón* (1882, 1893 y 1934), traducido del alemán por Ben-Ŝiyón Mošé Alcal'ay; etc. A pesar de los títulos hebreos es el judeoespañol el vehículo para el aprendizaje de esta lengua.

Quizá la proliferación de tal tipo de libros en Viena venga determinada por la necesidad de la comunidad sefardí de esta ciudad, en franca minoría en relación con la askenazí, de defender su propia pronunciación tradicional del hebreo y evitar que los niños y jóvenes sefardíes se descarriaran adoptando la muy diferente del judaísmo centroeuropeo. Tal propósito parece desprenderse de la irónica crítica que de esa pronunciación hace D. Moscona en su *Maguén David* (pp. III-IV, parte inferior):

> Aquí tenía muncho de hablar cuentra de nuestros hermanos los aškenażim por la horible pronuncia o mibtá suyas del lašón hacodeš ['hebreo']. Es sabido que cada pueblo y nación procuran de adornar y aformoṡiguar sus linguaje. Ma ['Pero'] ellos en lugar de adobarlo, lo van dañando ... Antiguamente meldaban ['leían'] la *camés* [vocal *a*] y la *ḥolem* [vocal *o*] igual. Ma agora gracias a la inteligenza de sus sabios ... deǰaron la *camés* ... por ['para'] *o*; ma desgracia, la *ḥolem*, seya con *vav* [apoyo consonántico] seya sin *vav*, la hicieron los anšé kenéset haguedolá ['los hombres de la Gran Asamblea', frase irónica para referirse a los rabinos] de agora *au*. Ansí se melda onde ellos, por enǰemplo, *haadam baareŝ* «hoodom boores», *mecom kebodó* «mekaum kevaudau», *toraté* «taurosau», *Šelomó* ... «Schlaumau», *colot* «kaulausz». ¡Aḥ!, ¡qué

> graciosa y simpática pronunzación! ..., ya vino un tiempo ... que no se está dando a entender un sefardí con un aškenażí ... Desdichado del sefardí: cualo que no puede entender esta idioma tan charpeada, cualo que se abate su corazón de ver en qué grado alcanzó la lingua santa, se repiente, lo deja al aškenażí y se fuye.

También en otras ciudades se publicaron gramáticas hebreas, generalmente para usos escolares; a título de ejemplo dejaré constancia de algunos títulos. En Salónica vieron la luz *Ḥinuj lanó'ar* (1864); *Ma'asé ḥošeb* (1876) de Yiŝḥac Ben-Veniste Gateño, «cencia de el dicduc lašón hacodeš ['gramática de la lengua santa'], en demandas y repuestas»; *Lešón limudim* (1895), de Y. Kohén; etc. En Constantinopla se publicaron entre otros *Séfer ḥinuj lane'arim* (1865) y *Séfer Rab pe'alim* (1880) de Menaḥem Farḥí. En Jerusalén, *Hinujé banim* (1875, 2ª parte Viena, 1877), de Baruj bar Yiŝḥac Mitrani. En Esmirna, *Séfer Yabí mipirió* (1878), de Yiŝḥac ben Yehudá Abá, en donde se traducen textos de antiguos gramáticos judíos españoles, como Abraham ibn 'Eżrá y David Quimḥí, amén de algunos askenazíes. En Ruse, *Séfer Hamicrá* (en tres partes, 1899-1902) de Aharón Menaḥem. En Sofía, *Haḍibur ha'ibrí* (1919) y *Conversación 'hebreo-español* (1924), de Yiŝḥac Pereẓ, el último con el judeoespañol escrito con caracteres cirílicos y el hebreo tanto en sus propios caracteres como en cirílicos. Etc.

También se publicaron en judeoespañol obras para la enseñanza del hebreo del misionero alemán William G. Schauffler, como *Yesodot dicduc lašón hacodeš* o *Gramática de la lingua santa* (Esmirna, 1852) y *Oŝar dibré lašón hacodeš* o *Diccionario de la lingua santa* (Constantinopla, 1855), «con la declaración de cada vierbo en la lingua sefardit».

Pero no sólo preocupa el aprendizaje del hebreo, sino también el de otras lenguas como el francés, el alemán, el turco, el inglés y el yídico. Para el francés mencionemos, por ejemplo, el silabario y primer libro de lectura preparado por Moíš Fresco (Constantinopla, 1890); del alemán se ocupa Menaḥem b. Mijael Papo en *El trajumán* (Viena, 1884) y H. Ben-Beŝalel en su traducción del *Nueva manuel practic por embeżamiento de la lingua alemana* (Belgrado, 1892); para el turco, Nibris Sasón prepara su *Silabario en turco-español* (Constantinopla, 1903); y en cuanto al inglés y al yídico encontramos el librito *La América* (Nueva York, 1911), destinado a «embeżar ['enseñar'] ambas linguas a los ĵudíos españoles emigrados o que pensan emigrar aquí en América», y también un manual de conversación judeoespañol-inglés publicado en Salónica 1915.

A favorecer el conocimiento de otras lenguas están destinados también los varios diccionarios publicados: de turco-judeoespañol y viceversa, en *El Nacional* de Constantinopla en 1877 por entregas semanales; de judeoespañol-francés (Jerusalén, 1898-1899), de Šelomó Y. Cherezli; de judeoespañol-búlgaro (Sofía, 1913), de Albert Pipano; de francés-hebreo-griego-judeoespañol en *El Pueblo* de Salónica en 1932 [29]; y de judeoespañol-hebreo (Salónica, 1934), de Menaḥem Mošé (Salónica, 1934).

A estos libros de aprendizaje de lenguas debemos añadir los relativos a otras materias. Señalemos, por ejemplo, algún libro de matemáticas, como el *Ḥošeb maḥašabot* (Constantinopla, 1737), de Binyamín Šiltón, que sería con mucho el más antiguo de todos estos libros pedagógicos; los destinados a escuelas comerciales, como *El comercio* (Esmirna, en dos partes, 1904-1906), de Albert Tarica, *La corespondencia* (Salónica?, ca. 1906); y otros.

En la producción de libros de carácter pedagógico cabe destacar también la actividad de la Misión protestante de la Iglesia escocesa a la que ya hemos aludido en repetidas ocasiones. Sus manuales, destinados al «uso de las escolas y famillas de los yisraelitas protestantes», abarcan varias de las categorías a las que nos hemos referido.

Además de los libros de religión y de moral de los que hemos dado cuenta en otros capítulos, la Misión difundió en judeoespañol libros de enseñanza de esta misma lengua, de hebreo, así como de otras materias. Entre ellos mencionemos un *Nuevo silabario ǰudío-español* (Constantinopla, 1885), *Libro de lectura* (Constantinopla, 1887), y *La escalera* o *La anveẓadura* (Constantinopla, 1853 y ca. 1880) «para los niños y las niñas», de A. Thomson, libro que vio una nueva edición ampliada en *La escalera* o *Lecciones progresivas en la cencia y literatura* (Constantinopla, 1888).

Tampoco podemos dejar de mencionar los muchos folletos que recogen los textos de conferencias dictadas desde finales de siglo en adelante a todo lo ancho de la diáspora sefardí, bajo los auspicios de clubes e instituciones de todo signo.

En esta rápida visión de los nuevos materiales que en profusión salieron de las prensas sefardíes en los tiempos modernos, cabe señalar también los numerosos libritos publicados por clubes y asociaciones exponiendo sus objetivos y reglamentos internos y los «rendicontos» de sus actividades, los cuales solían ver la luz anualmente con motivo de sus res-

[29] Desde el año 15, núm. 247 (24 julio) en adelante.

pectivas asambleas generales, de aniversarios de fundación y otras oportunidades significativas. Tales folletos aportan interesantes datos para reconstruir la historia y actividades de muchas de las asociaciones que organizaron la vida social, benéfica, cultural y política de las comunidades de los Balcanes.

Precedente de este tipo de obras sería el *Séfer de la ḥebrá quedošá de Iżmir* (Constantinopla, 1750), «declaro de los órdenes y riȷos hermoṡos y derechos que hiċieron los señores portugueṡes, ḥaberim de la Ḥebrá ['Compañía'] santa de Yetomot ['Huérfanos'] que en la civdad de Iżmir».

Es aquí también el lugar de mencionar las versiones en judeoespañol de *corpus* legislativos u ordenanzas que regían la vida del Imperio turco o de los países de él independizados así como de sus instituciones.

La necesidad de los sefardíes de enterarse en su propia lengua de los derechos y obligaciones que les afectaban parece ser producto de los años sesenta del siglo pasado, ya que o no hubo o al menos no nos ha llegado ningún tipo de obra semejante de tiempos anteriores.

De los *corpus* legislativos generales mencionemos la *Constitución para la nación yisraelita de la Turquía* (Constantinopla, 1865), *Constitución del Imperio Otomano proclamada el ... 7 tebet 5637* (Constantinopla, 1877), *La Constitución del principato de Bulgaría y leyes proviṡorias por el escoġimiento del primer príncipe* (Constantinopla, 1879), *Coleción de las leyes, reglamentos, ordenanzas y instrucciones del Imperio Otomano* traducido por Moiṡ del Médico y David Fresco (Constantinopla, 1881), etc.

En cuanto a ordenamientos particulares, se tradujeron al judeoespañol el *Kanún namé de tiȷaret* (Constantinopla, 1863), el *Kanún namé de penas* (Constantinopla, 1860 y ca. 1870), el *Kanún namé de la Bursa* (Constantinopla, 1864), así como la *Ley sobre el timbro y reglamento de los derechos fixos* (Constantinopla, 1894), el *Reglamento orgánico de la Cámara de Comercio de Constantinopla* (Constantinopla, 1882), el *Códice de comercho otomano* (Sofía, 1904), etc.

Varias de esas traducciones de *corpus* legales y reglamentaciones presentan la singularidad de estar traducidos en judeoespañol calco, es decir, en el nivel de lengua al que antes nos hemos referido al tratar de las traducciones bíblicas y litúrgicas, con la diferencia de que ahora lo que se ladina no son textos hebreos sacralizados sino normas jurídicas ajenas.

Pasemos ahora a ocuparnos de tres géneros que sí pertenecen a las bellas letras: el ensayo histórico, la miscelánea destinada al ocio y la diversión, y la moderna poesía de autor.

III. El ensayo histórico

Muy numerosos son los libros –de contenido o de intención más o menos lograda– de historia «a la moderna» difundidos en el mundo sefardí; algunos son traducciones y otros muchos son originales.

Atendiendo a su alcance podemos clasificar estos libros de historia según se refieran A) al pueblo judío, B) al mundo sefardí y C) a asuntos varios.

A. Historias del pueblo judío

La mayoría de estas obras se ocupan de la historia judía bíblica y clásica. Algunas tienen una específica función pedagógica, como la *Historia santa* (Constantinopla, s. d.), compuesta bajo la dirección de M. Fresco y destinada a «los talmudé Torá ['escuelas comunales'] y a las chicas clases de las escuelas de hijos y de hijas»; su primera parte –única que conozco– narra desde la creación del mundo hasta Josué.

De mayor alcance son *La historia judía universal* (Constantinopla, 1899-1928), compuesta en 11 volúmenes por Ḥayim Yiŝḥac Šakí, que termina con el fin del período de los amoraitas; y «La historia ĵidía areglada por mano de» Yiŝḥac Badhab, incluida en las páginas finales (83-127) de la primera parte de su libro de moral *Neḥemadim miżahab* (Jerusalén, 1894), que narra desde el período bíblico de los jueces hasta el cautiverio de Babilonia. El mismo autor traduce en la segunda parte de dicha obra y con el título de *Yerušaláyim uBetar* la historia de la rebelión de Bar-Kojbá contra los romanos a partir del libro de K. Schulman *Harisot Betar*.

Algunas otras historias alcanzan a la Edad Media, como *El tresoro de Yisrael* en cuatro volúmenes (Belgrado, 1890-1895), traducido por Ya'acob Mošé Ḥay Altaráŝ, en cuyo cuarto volumen se aborda la historia de «Los ĵidiós de la Spaña deromit ['del sur'] y sus sabios» (p. 201); y otras llegan hasta los tiempos modernos, como la *Historia de los ĵidiós* (Belgrado, 1891), «desde el precipio hasta nuestros días», compuesta por S. Bernfeld, gran rabino de Belgrado.

Como ya hemos mencionado arriba, el tema de España fue abundantemente tratado y a ello se dedican numerosos artículos y comentarios aparecidos en la prensa. De este período histórico se ocupa también la

bien documentada obrita de Gabriel Arié *Los ǰidiós de España* (Esmirna, 1896). De las relativas a algún otro sector del judaísmo diaspórico mencionemos *Los ǰidiós de Rušía* (Salónica, 1911).

También cultivaron los sefardíes el género biográfico y son varias las obras que nos han llegado en torno a figuras señeras del judaísmo o a algún acontecimiento concreto de sus vidas.

Algunas se refieren a famosos personajes de siglos pasados, como *Toledot haRambam* (Constantinopla, 1895), sobre la vida de Maimónides, traducida del libro *Toledot ḥajmé Yisrael* de K. Schulman. Pero la mayoría de las biografías se ocupan de figuras más recientes. Acerca del falso mesías Sabetay Sebí circuló en judeoespañol el *Meora'ot Ŝebí* (Salónica, 1871), traducción de una serie de escritos de sus detractores; y sobre los seguidores y partidarios de Sebí que con él se convirtieron al Islam conocemos *La historia de los donmés* (Salónica, 1926), resumen de Jean Florian de un original que desconozco, y *Šaḇetay Ŝebí y los maaminim* (Salónica, 1932), de Joseph Nehama.

Otros personajes biografiados en judeoespañol fueron el barón Moisés Montefiori y su mujer, de quienes se ocuparon 'Eżrá Ben-Veniste en su *Séfer Ḥayé Mošé vIhudit* (Jerusalén, 1886) y A. M. Mendel en su *Kéter šem tob,* traducido al judeoespañol por Yiŝḥac Bejor Amaraĝi (Salónica, 1850). También conocemos una biografía de Adolfo Cremieux, presidente de la Alianza Israelita Universal (Constantinopla, 1880).

El impacto que tuvo en todo el mundo judío el *affaire* Dreyfus se dejó sentir también entre los sefardíes. De ello se ocupan varias obras: *Historia del capitán Alfred Dreyfus* (Belgrado, 1898), de Šemuel Sa'adi Haleví; *Cinco años de mi vida*, traducida por Iśac Gaḇay (Constantinopla, 1901); *Dreyfus* o *El romanzo de un inoĉente* (Salónica, 1901), de Eliyahu Šem-Tob Arditti; y *Dreyfus* o *El martirio de la iśla del Diablo* (Salónica, 1929), de Jean Florian.

Inspirándose en la historia de Dreyfus, Š. Sa'adi Haleví escribió *El Dreyfus otomano* (Salónica, 1909) sobre el doctor Yosef Carmona, médico militar que en 1886 fue acusado de traición y expulsado del ejército turco y cuyo proceso fue revisado 22 años después, siendo rehabilitado con todos los honores.

Como producto del pensamiento judío político de principios de nuestro siglo no podemos por menos de mencionar aquí aunque sea de pasada los muchos ensayos originales o en traducción difundidos en el mundo sefardí en torno a una cuestión en debate en el foro judío diaspórico de la época, como es la ideología sionista. Mencionemos, por ejemplo, *El avenir*

de Ereŝ Yisrael de A. Ben-Guiat (Esmirna, 1920), *A traverso la Palestina, suvenires y viajes* (Salónica, 1928) de Baruj 'Uẓiel, así como las traducciones de obras de conocidos pensadores sionistas askenazíes, como *Escritos ŝionistas* (Salónica, 1931), de Aḥad Ha'Am, *Otoemancipación* (Salónica, 1931), de Yehudá Leib Pinsker, y muchos otros.

B. Historias del mundo sefardí

De mayor interés son las obras que abordan la historia de las comunidades sefardíes, en las que los estudiosos actuales pueden encontrar datos de indudable valor.

Un buen lote de ellas se ocupan de la comunidad de Salónica. Algunas lo hacen de forma general, como *Contribución a la historia de Salonico* (Salónica, 1932), de Michael Molho. Otras se refieren a acontecimientos concretos, bien de siglos pasados, como *Contribuciones a la historia de la comunidad ĵudía de Salonico* (Salónica, 1911) de Baruj Ben-Ya'acob, en donde se nos habla de «El trago del 14 elul del año 5377 [1617], rabí Binyamín Haleví Aškenaẓí, rabí Mošé Almosnino», etc.; o bien de sucesos más modernos, como *El incendio del 18-19 agosto 1917* (Salónica, 3ª ed. 1919), vívida y bien lograda descripción del incendio y de sus trágicas consecuencias escrita por Yiŝḥac de Botton y Albert Barẓilay, y *La liberación de Salónica* (Salónica, 1931), sobre la ocupación griega y las relaciones entre los ocupantes y la población judía.

Relativas a otras comunidades sefardíes encontramos la *Historia de los ĵudiós de Kastoría* (Salónica, 1939), de Michael Molho y Abraham Meboraj; *Los sefardim de Bosna* (Salónica, 1932) de Moris Leví, vertida del alemán; *Algo de la historia de la comunidad Yisraelita de Vidín* (Sofía, 1894), del gran rabino de Bulgaria Mordejay Grünwald; la *Historia de la comunidad yisraelita de Ruschuk* (Ruse, 1914); *Notas históricas sobre los ĵudiós de Bulgaría y la comunitá de Sofía* (Sofía, 1932), de Abraham Mošé Taĝer; y la *Historia de la comunidad yisraelit española en Viena* (Viena, 1888) «del tiempo de su fundación hasta hoy», traducida del alemán por Mijael Menaḥem Papo.

A estos libros y opúsculos deben sumarse además los muy numerosos artículos históricos, generalmente de acontecimientos de actualidad pero también de tiempos pasados, que aparecieron en las páginas de la prensa periódica. Citemos algunos títulos escogidos al azar con el fin de mostrar la variedad de temas tratados: «La historia de los judiós de Bosna»

(1901), de Mošé Refael 'Atías [30]; «La comuna yisraelita de Nikópoli» (1889) [31]; «Notas de viaje» (1896) [32], con datos sobre las comunidades de Belgrado, Bucarest, Vidín, Ruse, Yanbol y muchas otras; «Šabetay Ŝebí, su doctrina y sus adeptos» (1911) [33]; «Tabló statístico de las comunidades ĵudías en Bulgaría» (1901) [34]; y tantísimos otros.

Son varias las obras que se ocupan de las diversas guerras que afectaron a esta parte del mundo y de sus consecuencias. Mencionemos entre otras *Los búlgaros en Salonico* (Salónica, 1929), «muy interesante raconto de la época de las guerras balcánicas»; *La guerra evropea y los ĵidiós* (Salónica, 1931), de Jean Florian; *Libro-ĵornal de la guerra ĝeneral* (Esmirna, 1919), de Alexander Ben-Guiat; *Los yisraelitas de los estados balcánicos y el tratado de Berlín* (Sofía, 1914), de Gabriel Arié; etc.

En algunas otras obras encontramos datos de interés sociológico, como en *Suvenires del meldar* (Esmirna, 1920), de A. Ben-Guiat; *La mujer ande los ĵidiós españoles de oriente* (Salónica, 1911), conferencia dada por Morís Y. Kohén; y *Documentos sobre la mujer ĵudía* (Salónica, 1911), de M. Y. Cobo.

La única obra de carácter biográfico, en este caso autobiográfico, original en judeoespañol que conozco es la titulada *Cómo nació Eliyá Carmona, cómo se engrandeció y cómo se hizo director del Ĵuguetón* (Constantinopla, 1926), de la que volveremos a ocuparnos al tratar de la novela.

C. Historias de temas varios

Son también numerosas las obras que se ocupan de narrarnos hechos históricos de otros pueblos.

Varias abordan acontecimientos generales o particulares del Imperio turco, mundo en el que el sefardí lleva inmerso desde siglos. Presentaciones generales encontramos en la *Historia otomana* (Esmirna, 1887), de David Haẓán; la *Historia de Turquía* (Constantinopla, 1900), de Bejor Šabetay Ben-Cohel, con biografías de varios sultanes que reinaron entre 1299 y 1844; *Los primeros sultanes* (Constantinopla, 1910), de M. Fresco,

[30] *La Alborada* (Sarajevo) año 1, núms. 16-22 (3 mayo-14 junio).
[31] *El Amigo del Pueblo* (Belgrado), año 1, núm. 6 (marzo), pp. 19-21.
[32] *El Amigo del Pueblo* (Sofía), año 9, núm. 1 (15 agosto), pp. 7-12.
[33] *La Buena Esperanza* (Esmirna), año 41, núm. 2030 (6 octubre, 1911), p. 2a-b.
[34] *El Eco Judaico* (Sofía), año 1, núm. 3 (1 marzo, 1901), pp. 19-22.

que narra acontecimientos históricos del Imperio desde el sultán Osmán (1281-1326) hasta Bayaceto II (1481-1512); *Meḥmed Paẖá, su vida y su obra* (Constantinopla, 1908), traducida del francés por B. Faṁí; etc.

De entre las historias sobre acontecimientos del mundo turco contemporáneo destaquemos el muy interesante libro de Iṡac Gaḇay *Yildiż y sus secretos y el reino de Abdul Ḥamid* (Constantinopla, d. 1908), sobre el reinado de ese sultán, en el cual de paso se nos proporcionan numerosos datos e información que iluminan aspectos de la vida de los sefardíes del momento como una minoría más dentro de la sociedad turca. Ignoro la relación que tiene esta obra de Gaḇay con la traducida por Víctor Leví de título casi homónimo *El reino de Abdul Ḥamid II y los secretos de Yildiż* (Constantinopla, 1909).

De las glorias pasadas del mundo griego tratan obras como *Colpo de oẏo sobre la antigüedad grega* (Salónica, 1937), de Mercado Y. Cobo; y la *Historia de Alexandros el grande* (Viena, 1890), traducida del alemán.

De otros acontecimientos del pasado se ocupan la *Historia de las cruẓadas* (Ruse, 1894), de Abraham Mošé Taĝer; y *El acecho (muḥasiví) de Rodas* (Constantinopla, 1873), «crónica del seċén siglo», traducida del francés por Yosef Carmona.

Varios personajes no judíos recibieron la atención de los sefardíes, y así nos encontramos con una versión probablemente del francés de la *Historia extraordinaria de Rasputín* de William Le Queux (Salónica, 1920). Pero parece ser que los que gozaron de un mayor predicamento fueron los Napoleones, acerca de los cuales encontramos *Napoleón primero*, «su famílla, su chiquéz, sus batallas y su caída» (Esmirna, 1913), *Desteramiento y enteramiento de Napoleón primero* (Esmirna, 1913), y la obra traducida del hebreo *Ḥut hamešuláš* (Salónica, 1857) de A. M. Mendel, sobre Napoleón III.

Mencionemos aún algunas otras obras de tema general, como *La Almania, su pasado, su preṡente, su avenir* (Esmirna, 1920) traducida por A. Ben-Guiat; *Los secretos de los franmasones* (Salónica, s.d.), de Elie S. Pessah; etc.

IV. Libros de contenido misceláneo

Un tipo de libros de entretenimiento que parecen ser fruto de los nuevos tiempos son aquellos de contenido misceláneo que ofrecen a los lectores breves textos de variado cariz, aptos para distraer cortos ratos de ocio.

Uno de los autores que con mucha frecuencia recurrió a este tipo de publicaciones fue el conocido coplero Ya'acob Yoná, quien en varios de sus libritos, además de coplas y de textos tradicionales, principalmente romances, recoge otro variado material.

Tal es el caso de *El reśumido de Biná le'itim* (Salónica, s.d.), *Un remorzo por la Haġadá de ḥag haPésaḥ* (Salónica, 1915), *Complas nuevas del felek y Sala de pasatiempo* (El Cairo [Jerusalén], 1907), *Cantes muevos por los teretemblos* (Sofía, 1903), *Cuentos hermośos de pasatiempo* (Salónica, 1914), etc., en donde Yoná, además de aquello que da título al libro, incluye «curas fáĉiles y menesterośas», refranes, relatos de viajes, «conseĵicas de pasatiempo de reir», anécdotas, historietas y chistes, «proverbios morales llenos de cencia», proverbios turcos, etc.

Otros ejemplos de este tipo de libros son los muchos publicados con motivo de determinadas fiestas. Así, por ejemplo, el titulado *El plato de Purim* (Salónica, ca. 1930), en donde además de la novelita *El areviv̇idor de muertos*, encontramos anécdotas graciosas sobre mujeres, sucesos curiosos como «Los objetos piedridos y topados a París en 1928», poesías como *El pâĵaro* de A. Pérez, consejos para la salud, chistes, chascarrillos, coplas, etc.; y *El buqueto de Pésaḥ* (Salónica, s.d.), redactado por Baruj David Beżés, con varios relatos: *El amor de Rośa, ¿Cale muerirmos?, El detective criminal* y *El aniversario*.

De chistes y anécdotas son el *Libro de pasatiempo y instrucción* (Salónica?, s.d.); y el *Libro de pasatiempo* (Jerusalén, 1900), «acoġido de ĵornales y de libros históricos», con dos relatos más largos: el ya citado *El areviv̇idor de los muertos* (pp. 3-11) y *Cuenteċico para reir* (pp. 40-48), traducidos por Š. Y. Čherezlí, el primero del hebreo y el segundo del francés; el libro incluye además 33 anécdotas y cosas curiosas.

Con frecuencia el contenido de estos libros es el resultado de la traducción al judeoespañol de artículos aparecidos en revistas francesas. Así sucede con *Treśoros de la guerra* o *Suvenires, fatos, anécdotas, fantaśías, v̇ierbos finos* (Esmirna, 1920) «recoĝidos por Alexander Ben-Guiat ... de entre 200 a 300 números de la revista pariśiana *Los Anales*»; y también con *La salud* (Salónica, 1891), «acoĝido de las linguas francesa y italiana» por Yeudá Yosef Bajar Yeudá, que contiene 27 narraciones entre las cuales figuran dos relativas a Enrique IV y Luis IV de Francia y otras dos a Napoleón, amén de cuentos, sucedidos, etc.

Cabe mencionar en este apartado los diversos almanaques publicados en el mundo sefardí de contenido misceláneo. Tal es el caso del *Almanac nacional* (Salónica, 1913), publicado a beneficio del hospital Hirsch.

Mayor interés tiene el *Almanac Yisraelit* (Salónica, 1923), editado por Yosef Vidal Ânĝel y A. Leví, en donde encontramos numerosas colaboraciones de temas históricos y sociológicos; entre ellas cabe destacar un artículo de Eliyahu Y. Estrumza con interesantes datos sobre las instituciones benéficas de la comunidad de Salónica (pp. 17-48 y 151-159), así como otras colaboraciones acerca de diversas comunidades de Grecia: Atenas, Patrás, Lárisa, Corfú, Kavala, Drama, Edirne, Rodosto y otras varias. El *Almanac* se completa con máximas, leyes, relatos, curiosidades, como *Quién inventó el beśo, De qué se llama sandgüich* (p. 96), *El más grande hotel del mundo* (pp. 123-125), etc.

También interesante por sus noticias históricas es el *Almanac comerchal de las provincías* (Salónica, 1929) de Alexandro Pérez, que amén de curiosidades, pasatiempos, anécdotas chuscas y poemas, incluye información sobre diversas comunidades de Tracia.

Conocemos un sólo precedente de este tipo de libros publicado en fechas anteriores a la irrupción de los nuevos géneros. Se trata del muy singular *La güerta de oro* (Liorna, 1778), de David Bajar Mošé 'Atías, «tratenimiento gustoso, sabroso y provechoso ... para complaćer a un su amigo de miźrah», que sería el libro de temática profana en judeoespañol más antiguo que nos ha llegado.

El autor nos dice de sí mismo: «Todos los que me conocen ya saben, amigo mío, que mi nacimiento fue en Saray [Sarajevo] de Boŝna y que el mi criamiento y enveźamiento ['aprendizaje'] fue en Liorna de Toscana» (h. 2a).

Es seguramente esa su formación occidental por liornesa lo que hace que 'Atías aparezca ante nuestros ojos con un talante bien distinto al de los sefardíes del oriente mediterráneo, ocupados por esas mismas fechas en producir exclusivamente obras de temática religioso-patrimonial. Esa actitud diferente se manifiesta en el interés de 'Atías por conocer otras lenguas y en su curiosidad, que no siempre es admiración, por los usos y costumbres de otros pueblos, en especial del italiano. Todo ello hace que podamos considerar a 'Atías como el precursor de un cierto tipo de intelectuales sefardíes «a la moderna», que no aparecería en tierras de los Balcanes y de Centroeuropa hasta un siglo después.

Además de lo que se desprende de su propia obra, nos deja 'Atías expresadas con sus propias palabras algunas de las cualidades a las que hemos aludido. De su amor por el saber y de su conocimiento de lenguas nos dice (*ibid.*):

> Y tengo sienpre por el estudiar y enveẓar ['aprender'] todo lo que mi corazón enveluntó ['deseó'] y envelunta. Y ansí non dejí atrás hasta agora ni lingua latina ni francesa ni inglesa ni taliana y algo cuanto del lašón hacodeš ['hebreo'], como también del saber algunos tañeres y escribir y meldar el grego y el serpesco, o sea moscovito y el ilérico y hablarlo, como también escribir el turquesco ... enveẓado en el breve tienpo que estuve en Turquía.

En estas palabras encontramos anunciado el principal fundamento que un siglo después permitiría a los intelectuales sefardíes tener acceso a la producción cultural de otros pueblos: el conocimiento de lenguas europeas.

Las ansias de 'Atías por conocer los saberes y ciencias de occidente le llevan a contemplar con tristeza el nivel cultural de sus correligionarios de oriente, encerrados en la enseñanza tradicional exclusivamente religiosa. Estas son las causas, según sus palabras, que le llevan a escribir el libro (h. 3a-b):

> Por amor vueso y por el dicho gran celo que tomí en ver que todo modo de umá ['pueblo'] estampa de muchos modos de libros y ver que entre nosotros non se halla ninguno que estampe en nuesa lingua española levantina ningún modo de libro ni de historias ni antiguas ni modernas, ni ningún libro de ĝeografía o de otras cencias, ni tanpoco afilú ['siquiera'] algún libro que trate sobre la mercadería, que es la cosa la más aquerenciada para nosotros ĵidiós, ama ['pero'] nada de nada, que todo lo que hay es la ley y en lašón hacodeš ['hebreo'], que son pocos los que lo entienden.
>
> Ma nuesos sabios bendichos tuvieron de considerar que hoy estamos en un dor ['generación'] diferente de los antigos y la mancebería de hayom ['hoy día'] tiene otro espíritu desperto de lo que tenían atrás y non todos inclinan a la Torá y a ver sienpre y sentir una misma cosa. Y las cosas dichas y redichas y las cosas viejas enfadan a un mancebo de un espíritu nuevo y desperto; [estos mancebos] quieren y llevan gusto de ver libros nuevos en lingua y en escritura que entienden.

Como ya hemos dicho, tal actitud de romper el círculo de lo tradicional para saltar al mundo cultural europeo no la volveremos a encontrar expresada con tanta rotundidad hasta finales del siglo XIX.

También 'Atías, como hacen los autores de novelas un siglo después, se preocupa por la claridad de su lenguaje (h. 3b):

> Y ya veréš que percurí más que pude a declarar las mis hablas en lingua levantina para ser entendido de vos y de todos, siendo sé que hay mucha ḥente que non entienden la verdadera lingua española, siendo hay en ella muchas hablas fuertes y entrabicadas que nacen de la lingua latina y taliana. Y por esto espero que non vos enfadéš a meldarlo ['leerlo'], como se suelen a enfadar aquellos que meldando un libro no lo entienden.

El contenido de la *Güerta de oro* es muy variado. Se inicia con un texto en francés, «Lettres-patentes du roi confirmatives des privileges, dont les Juifs Portugais jouissent en France depuis 1550» (hh. 6a-8a), seguida de su traducción al judeoespañol (hh. 8b-10b).

Se organiza el libro después en ocho «Tratados», el primero de los cuales enseña a escribir y leer en italiano (hh. 11a-13b), yendo precedido de una hoja encartada con los signos latinos y sus equivalencias en letras hebreas y ejemplificado con una conversación entre dos amigos y una lista de refranes, ambos en italiano y judeoespañol.

En el Tratado segundo encontramos los signos del alfabeto griego y sus equivalencias (hh. 13b-14a), amén de una lista de «secretos» para eliminar los insectos caseros (hh. 14b-15a) y una serie de indicios para reconocer el talante y genio de las personas a partir de su complexión y de distintos aspectos de su anatomía (hh. 15a-20a). El tercero se ocupa «Del kismet de Turquía y del saber de Franquía», es decir, del fatalismo oriental y el raciocinio europeo (hh. 20b-24b). El filosófico cuarto trata «Del principio de los males de la persona y modo de aremediarlos» (hh. 24b-33b), y se completa con otros «secretos», tales como «Secreto aprobado para haċer pasar los safañones» (hh. 33b-34a). Etc.

Algunos de estos tratados revisten forma de epístolas, como el sexto, «Letra escrita de un mancebo en ŝafón ['norte'] y mandada a su madre en miżraḥ ['oriente']», con 34 «másimas y dotrinos sabioṡos que una madre debe enveżar a su criatura» (hh. 38a-46b); el séptimo, «Letra marmuradera sobre muchas coṡas verdaderas» (hh. 47a-48b) y «Letra amoroṡa y sabioṡa que un novio manda a la su novia» (hh. 54b-56b); el octavo, «Respuesta que manda un amigo de ŝafón a un su amigo de miżraḥ en 'inyán de ['sobre'] la Franquía», interesante documento en el que 'Aṫías describe modos, maneras y costumbres de los italianos comparándolos con los del mundo levantino (hh. 59a-63b); etc.

El libro aún incluye numerosas fábulas (hh. 36b-37b, 47a y 52b-54a), comentarios sobre «las siete planetas que riġen los siete días de la

semana» (hh. 49b-52b), y otros diversos secretos, como «Secreto y remedio para los que non pueden enĝendrar» (hh. 57a-58a), «Secreto verdadero para abatir el yéŝer hará', o seya, apetite malo» (h. 58b), etc.

V. La poesía de autor

Como era de esperar, junto al género de la poesía tradicional de trasmisión oral –el romancero y el cancionero–, y junto a las coplas –poemas estróficos de autor transmitidos mayoritariamente por la letra escrita–, la producción poética sefardí se completa en los nuevos tiempos con una poesía de autor no transmitida, que por sus formas estróficas y en la mayoría de los casos por sus fuentes de inspiración nada tiene que ver tampoco con las coplas.

Muy abundante es el material poético que nos han legado los sefardíes, pero en su inmensa mayoría permanece aún sin estudiar y recóndito en publicaciones de todo tipo y sobre todo en la prensa periódica.

Esta poesía la podemos dividir en dos grupos: A) textos para ser cantados y B) textos destinados a la lectura.

A. Poemas para cantar

En el primer grupo debemos considerar la obra de una serie de canzonetistas que compusieron textos poéticos destinados a reemplazar las letras de canciones en boga –*foxtrots, one-step*, tangos, valses, fragmentos de operetas, etc.–, cuyas letras estaban en francés, inglés, turco, griego, español argentino, etc., y también como luego veremos, alguna en español de España.

De tal tipo de *contrafacta* nos han llegado varios libritos, que tienen de común el indicar la melodía mediante el nombre o el primer verso de la canción cuya melodía se aprovecha.

Entre tales libros mencionemos el *Buqueto de cantes* (Salónica, ca. 1920) de Alexandro Pérez, con 13 textos, en donde amén de alguna copla y algunas aleluyas satíricas, encontramos un lote de canciones líricas entre las que se encuentra «El estañador» (p. 15), único poema del que habla M. Molho (*Literatura,* p. 299) y que según sus palabras «figuró durante muchos años en el temario de la opereta griega de Salónica». Otras recopilaciones de canciones las encontramos en *Los cantes de la*

Trompeta (Salónica, 1924), con 15 textos, y *Los cantes de la Gata* (Salónica, 1927), con 14.

Pero quizá la más representativa sea la serie de ocho libritos de *Cantos populares* publicados en Salónica entre 1924 y 1935 por los denominados Ŝaḍic y Gaśóś, seudónimos del compositor ciego Gueršón Ŝaḍic y de Mošé Caẓés, respectivamente.

Contienen sus libros cerca de un centenar de canciones publicadas antes en varios periódicos de Salónica como *La Vara*, *El Riśón*, *El Rayo* y *El Culebro*, y entre sus *íncipits* encontramos los de tres canciones españolas: «La violetera» (vol. 2° p. 4), «Ésa es» (vol. 5° p. 2) y «Valencia» (*id.* pp. 8-9), en la que tal topónimo aparece usado en el texto judeoespañol como un onomástico femenino.

Ŝaḍic y Caẓés formaban parte, y por tanto se consideran herederos, de las populares orquestinas o chalguís de música turca, imprescindibles en cualquier celebración o fiesta social antes de la llegada de las nuevas modas musicales importadas de occidente. En el «Prefaz» del primer volumen (p. 1) los autores reflexionan sobre tales cambios y explican su propósito al componer el libro:

> Todo pasa de moda, miśmo el chalguí a la turca: el piano, el contrabaso y el violino batieron al kiemán, al ut y al pandero; el fox-trot batió al šarkí. Pasar la hora para la mancebéz de hoy quiere deċir bailar continualmente; hay munchos que non pensan haċersen viejos non conociendo los secretos del un-step ... Es para esta ĝente que Sadic Gueršón se supo fabricar la arma que le permite a él y a todos los chalguiŷís de haċer paz a la ofansiva del orquestra moderno ... en ridiculiẓando los uśos de hoy.

Los textos de Ŝaḍic y Gaśóś, como los de los otros autores citados, suelen ser en su inmensa mayoría de contenido crítico y satírico; encontramos también algunas canciones picantes o de tema meramente amoroso.

A todas estas compilaciones de canciones para bailar debemos añadir los himnos y marchas de las sociedades de signo político propias para ser entonadas en ocasiones especiales. Mencionemos, por ejemplo, la canción socialista «La jön gard», que apareció en el volumen primero de los *Cantes* de Ŝaḍic y Gaẓóś (p. 10), y el *Cancionero socialista* (New York, 1919), número primero de la «Biblioteca Comunista», entre cuyos textos encontramos, por ejemplo, versiones judeoespañolas de «La Internacional» (pp. 7-8), «El roḥo pendón» (pp. 9-10), etc.

B. Poemas para leer

En cuanto a la poesía destinada a la lectura individual, mencionaremos en primer lugar algunos libros que contienen un solo y largo texto, como *Entre los dientes del león* (Constantinopla, 1922), traducción de D. Elnecave del poema hebreo de Yehudá Leib Gordon sobre el martirio de judíos en tiempos de los romanos; y algunos otros poemas originales de inspiración bíblica, como *Šemuel* o *La vida de un santo* (Constantinopla, 1885) de Iṣac del Médico, y el *'Aquedat Yiŝḥac* (Esmirna, 1920) de Alexander Ben-Guiat.

Conocemos un buen número de poetas anteriores a la segunda guerra mundial, cuyos poemas nos han llegado recopilados en publicaciones unitarias.

Así por ejemplo Šelomó Šalem, que primero dio a luz sus poesías en el periódico *La Época* de Salónica y después las recogió en dos libros, *La gavilla* (Salónica, 1900) y *Cuaderno de poeśías* (Salónica, 1901), el primero de los cuales contiene 19 poemas de variado contenido, lírico, filosófico, crítico, etc.

Otra amplia recopilación poética es el libro de *Poesías* (Jerusalén, 1925) de Mošé David Gaon, que recoge 24 poemas agrupados en tres libros: el primero de poesía amorosa; el segundo con poemas de tema judío sobre Israel, T. Herzl, Šelomó ibn Gabirol, o «El ĵuicio de la fe» entre un musulmán, un cristiano y un judío, etc.; y el tercero de temas variados, como «El esfueño de Torquemada», «Uriel Acosta», «Aquea mujer» sobre la esposa de Sabetay Sebí, «Salonico» y otros varios de tema lírico.

Poemas de Ḥiżquiyá Franco aparecieron en su libro *Impresiones y reflexiones* (Esmirna, 1924); Šemuel Mitrani publicó sus *Poesías de la liḅertad* (Constantinopla, 1908); y Yiŝḥac A. de Botton sus *Recolio de poeśías diversas* (Tel-Aviv, 1931) y *Cuaderno de poeśías* (Tel-Aviv, 1935), el primero con 8 poemas y el segundo con 25, repitiendo algunos de los aparecidos en el *Recolio*, de temas muy variados: sionistas, filosóficos, religiosos y líricos.

A Alexandro Pérez debemos *Liḅertad querida* (Tel-Aviv, 1949), en cuyos nueve textos, «compośados a la ocasión del primo aniversario de la independencia ĵudía», encontramos, además de algunas coplas, poemas líricos y otros de contenido sionista.

Numerosos son los poemas que aparecieron en libros no poéticos de muy diverso contenido: los misceláneos antes aludidos, novelas, etc. A título de ejemplo mencionamos los poemas «Demañana de šaḅat» en la

novela de Alexander Ben-Guiat *Jurnal de Linda* (Esmirna, 1894, pp. 27-28), «La mancebéz que se fuye» de E. Carmona en su libro *El corazón de Rošica* (Constantinopla, 1924, pp. 156-157), los diversos poemas incluidos en la novela *Póbera madre* (Salónica, 1921, pp. 20-24) de Alexandro Pérez, etc.

Pero todavía son más numerosos los poemas publicados por muy diversos autores en la prensa periódica, algunos de cuyos nombres nos los recuerda Molho (*Literatura,* p. 299), pero cuya nómina no estará completa hasta que se lleve a cabo un despojo sistemático de la primordial fuente que, como ya hemos mencionado y volveremos a mencionar en otros casos, también para este género constituye la prensa judeoespañola. Especialmente en la de carácter festivo aparecieron numerosos poemas, generalmente satíricos; e incluso algún periódico, como *El Ĵuguetón* de Constantinopla, tenía una sección fija titulada «Una poešía a la semana», donde publicaron sus textos autores como Šemuel Mitrani, Eliyahu Rodric y otros muchos.

No puedo acabar este apartado de la poesía judeoespañola anterior a la guerra sin mencionar el nombre de Abraham A. Cappon y sus dos volúmenes de *Poesías* (Viena, 1922) en caracteres latinos, el primero de los cuales contiene una versificación de los proverbios de Salomón y el segundo una serie de poemas «compuestos a medida y cadencia por el desarrollo de los talentos y de las facultades intelectuales de la juventud». Si lo mencionamos es para poner de relieve que la poesía de Cappon no debe considerarse como poesía judeoespañola sino como española, ya que sus textos no presentan ninguno de los rasgos propios y específicos de la lengua sefardí.

Parece axiomático que la poesía es el primer género literario que surge en cualquier cultura y quizá también sea el último que se pierde. El hecho es que la literatura sefardí, prácticamente muerta en todos sus géneros literarios, aún alienta en la poesía y, desde finales de los sesenta en adelante, se han publicado varios libros con poemas en judeoespañol.

La hija del coplero Ya'acob Yoná, Rachael Castelete, publicó *El tresoro* (Londres?, 1959) en donde, entre alguna copla y otros textos tradicionales, figuran varios poemas.

A Esther Morguez Algranati se debe el libro *9 Eylül* (Constantinopla, 1975), con 41 poemas religiosos, líricos, sionistas y filosóficos. La poetisa yugoslava Clarisse Nicoïdski ha publicado un libro *Lus ojus, las manus, la boca* (s.l., 1978) y en la revista *Poesía* (núm. 10) apareció una selección de 19 poemas de su libro inédito *Caminus di palavras.*

Recientemente otros dos poetas han dado a conocer su obra: Avner Perez en su *Siniza i fumo* (Jerusalén, 1986), con 12 poemas dedicados a la memoria de Salónica, y Margalit Matitiahu en su *Kurtijo kemado* (Tel-Aviv, 1988), con 11.

A todos ellos hay que añadir los también numerosos poemas que aún permanecen inéditos y los que han aparecido en la prensa judeoespañola de Constantinopla y de Israel de después de la guerra.

De algunos de ellos da cuenta Isaac Jack Lévy en su libro sobre la poesía sefardí en torno al holocausto. Figuran allí 14 poetas, nueve de los cuales escriben en judeoespañol, mientras que los restantes lo hacen en francés y en italiano.

Entre los primeros, además de los ya citados Esther M. Algranati y Avner Perez, encontramos a Itzhak Ben-Rubi y su poema «Escucha mi hermano» publicado en *El Tiempo* de Tel-Aviv (4 de abril, 1962); Violette Mayo Fintz y «La vida de los ĵudiós en 1944»; Ḥiżquiyá M. Franco y «La deportación», aparecido antes en su libro *Les martyrs Juifs de Rhodes et de Cos* (Elisabethville, 1952); Ḥayim David y «Siete días encerados»; 12 poemas –11 de ellos inéditos– de Yehudá Ḥayim Perahiá; dos poemas de Šelomó Reubén aparecidos en los periódicos israelíes *La Verdad* (24 de abril, 1966) y *El Tiempo* (16 de agosto, 1966); y un poema inédito de Jennie Adatto Tarabulus.

No es sin embargo oro todo lo que reluce en estos poetas modernos sefardíes. Sus poemas no son todavía material de archivo y están sujetos al juicio crítico de los lectores de nuestros días. Dejando aparte a aquellos poetas de los que sólo conozco uno o dos textos, sólo tienen cualidades poéticas los versos de Margalit Matitiahu, y sobre todo los de Avner Perez y Clarisse Nicoïdski.

Antes de cerrar este apartado de la poesía judeoespañola de autor, diré, siquiera de pasada, que la forma estrófica preferida por la mayoría de estos poetas es la de tiradas de pareados o de estrofas más o menos artificiales resultantes de la unión de dos pareados. En la proliferación de tal esquema, completamente ajeno a las formas estróficas judeoespañolas castizas que hemos descrito al ocuparnos de las coplas, podemos quizá ver una influencia de la poesía francesa; recordemos sin más las largas tiradas de pareados en las obras de Alfred de Vigny y otros.

Son también frecuentes las estrofas de cuatro versos cortos de rima monorrima o aleluyas emparejadas, y algunas de rima alterna de versos largos o cortos. Sólo los poetas más recientes, como Margalit Matitiahu, Avner Perez, Clarisse Nicoïdski y Jennie A. Tarabulus, y alguno de los no

tan recientes, como Itzhak Ben-Rubi, recurren al verso libre, en los que la agrupación estrófica viene determinada más bien por la idea expresada o por la voluntad del poeta que por atenerse a una estructura determinada.

Conclusión

En relación con la prensa periódica conviene decir que si bien está fijado *grosso modo* el repertorio, es preciso aún delimitar muchos de sus datos básicos, tales como años de inicio y finalización de muchos periódicos, colaboradores principales, etc.

Es necesario asimismo llevar a cabo un despojo sistemático de las colaboraciones literarias de la prensa, es decir, de los textos de poesía, novela, ensayo histórico, etc., que en ella aparecieron. La rentabilidad de tal despojo queda patente considerando la cantidad de textos teatrales que yo misma encontré publicados en los periódicos judeoespañoles. Está también por reunir y elaborar la información de tipo bibliográfico que nos da la prensa sobre novelas y otros libros.

De la prensa misma como objeto de estudio queda todo por hacer en aspectos tales como el tratamiento de la información, la organización de los periódicos, fuentes de las noticias, colaboradores, etc., así como tampoco hay que olvidar la mucha información que sobre la propia prensa recogen los periódicos judeoespañoles: nacimiento de unos, desaparición de otros, datos sobre editores y redactores, etc.

Y finalmente es necesario recopilar y estudiar la información periodística sobre temas monográficos, como los dos que hemos mencionado *supra* y otros muchos, de los cuales las noticias de prensa constituyen una ilustración de primera mano capaz de arrojar luz sobre muy variados aspectos de la vida de las comunidades sefardíes de oriente.

De los demás temas aquí abordados, ningún estudio moderno se ha ocupado de los libros pedagógicos ni de los numerosos folletos de toda índole publicados por las sociedades sefardíes; y prácticamente nada es lo que se ha hecho sobre el ensayo histórico y los libros de contenido misceláneo.

Ha renacido en los últimos tiempos un cierto interés por la poesía de autor, propiciado sin duda por ser el único género literario sefardí aún vivo. Pero el interés ha ido sobre todo por la publicación de textos más que por el estudio de sus temas y rasgos formales.

Bibliografía

Para el estudio de la prensa periódica judeoespañola contamos en primer lugar con el repertorio catalográfico de M. D. Gaon, *A Bibliography of the Judeo-Spanish (Ladino) Press*, Tel Aviv, 1965 (pueden verse en p. 8 las fuentes utilizadas por el autor), y con la reseña crítica de I. M. Hassán, «El estudio del periodismo sefardí»: *Sefarad,* 26 (1966), pp. 229-235. De contenido general son el apartado correspondiente en Molho, *Literatura,* pp. 327-337, con antología en pp. 351-356, y el artículo de H. V. Sephiha, «La presse judéo-espagnole et les migrations judéo-espagnoles»: *Revue des Études Juives*, 137 (1978), pp. 473-476.

Son también de interés los apartados dedicados por R. K. Loewenthal en su *Elia Carmona's Autobiography* (tesis Univ. Nebraska-Lincoln, 1984, vol. I) a la prensa en general (hh. 75-98) y a *El Ĵuguetón* de E. Carmona en particular (hh. 98-102).

La moderna erudición ha producido estudios monográficos sobre aspectos de la prensa judeoespañola en determinadas localidades así como sobre algunos periodistas. Pueden verse al respecto el artículo de M. Molho dedicado a la prensa de Salónica en *Salonique, Ville-Mère en Israël* (en hebreo), Jerusalén, 1967, pp. 103-108. Así como en la obra de H. Keschales, *Corot yehudé Bulgaria*, cuyo volumen quinto (Tel Aviv, 1973) está dedicado monográficamente a la prensa de los judíos de Bulgaria, tanto en judeoespañol como en otras lenguas, entre 1893 y 1972.

De la actividad de L. M. Crispín se ocupa M. D. Gaon en «Iŝiyut šeniŝtajehá: 'Itonaí ve'itonav bameá ha19»: *Mahbereth*, 3 (1954), pp. 63-64. Más recientes son los varios artículos todos ellos en hebreo de A. Leví: «Jewish Journals in Izmir»: *Pe'amim*, 12 (1982), pp. (86) 87-104, que entre otras muchas cosas interesantes incluye datos sobre el sistema de venta de los periódicos, reparto a los abonados, anuncios, etc.; «Alexander ben Guiat utrumató la'itonut vehasifrut hayafá beladino»: *The Sepharadi and Oriental Jewish Heritage*, Jerusalén, 1982, pp. 205-212 (vol. en hebreo); «Ezra Benveniste, A Pioneer of Ladino Journalism»: *Pe'amim*, 21 (1984), pp. 3-19; y «La Vara 1905-1908, Abraham Galanté's Journal in Egypt»: *Pe'amim*, 34 (1988), pp. 51-68. A ellos hay que añadir los estudios de A. E. Kalderon, *Abraham Galante, A Biography*, New York, 1983, y «Abraham Galante, His Educational, Journalistic and Comunal Activity»: *Pe'amim*, 18 (1984), pp. 102-128.

Sobre la prensa sefardí en Nueva York hay que tener en cuenta el libro de M. D. Angel, *La América, The Sephardic Experience in the United States*, Philadelphia, 1982; así como también el capítulo dedicado al tema en el libro de J. M. Papo, *Sephardim in Twentieth Century America,* Berkeley, 1987, pp. 67-90.

En relación con espectos léxicos de la prensa periódica puede verse el artículo de O. Schwarzwald, «Hamilim ha'ibriyot ba'itonut hasefardí-hayehudit

beYaván»: *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalén, 1990, Division D, vol. I, pp. 205-212.

De las polémicas sostenidas en la prensa acerca del judeoespañol proporciona interesantes datos S. Marcus en *The Judeo-Spanisch Language* (en hebreo), Jerusalén, 1965, pp. 21-30.

Mencionamos que la única antología de prensa amplia que hoy día circula resulta ser mi libro *Repertorio de noticias sobre el mundo teatral de los sefardíes orientales*, Madrid, 1983, donde se recogen 886 noticias despojadas de unos 45 periódicos distintos acerca del quehacer teatral de los sefardíes orientales.

De entre las versiones de *corpus* legislativos, Y. Yerushalmi ha editado el *Kanun name de penas*, Cincinnati, 1975, según el texto de 1860; véase también la reseña de I. M. Hassán en *Estudios Sefardíes*, 1 (1978), pp. 270-273 (núm. 69). Molho, *Literatura,* dedica unas páginas (pp. 323-327 y 345-350) a la historia, en donde aparecen conjuntamente tratadas las obras de historia legendaria de las que me he ocupado en el cap. III y las de historia «a la moderna».

En cuanto a la poesía de autor, Molho, *Literatura,* hace una exposición general que despacha en dos páginas (pp. 298-299), publicando algunos textos (pp. 312-319). De tema monográfico son el libro I. J. Lévy, *And the World Stood Silent, Sephardic Poetry of the Holocaust*, Urbana and Chicago, 1989, con antología; y el artículo «Sinko poemas sovre el olokosto»: *Aki Yerushalayim,* 6, 21 (6 abril, 1984), pp. 23-27. B. Savariego y J. Sánchez-Boudy en su *Vida y cultura sefardita en los poemas de «La Vara»*, Miami, 1987, recogen cerca de 25 textos publicados en ese periódico de Nueva York. Y finalmente de la poetisa C. Nicoïdski se ocupa H. V. Sephiha en «Clarisse Nicoïdski, la dernière poetésse judéo-espagnole»: *Revista de la Universidad Complutense*, 26 (1977), pp. 293-299, publicando siete poemas y el cuento denominado *La vieža*; ya hemos mencionado la selección de poemas de esta autora aparecida en *Poesía* (Ministerio de Cultura), 10 (s.a.), pp. 5-14.

VI
LA NOVELA

Otro de los géneros literarios adoptados en el mundo sefardí que se desarrolla a partir del último tercio del siglo XIX es el de la narrativa de autor. Lo mismo que sucede con el teatro del que luego nos ocuparemos, recibe la novela en sus aspectos más esenciales una eficaz ayuda de la prensa periódica judeoespañola: con ella están relacionados la mayor parte de los autores y traductores, y en sus páginas se publicaron un sinfín de novelas.

I. El *corpus* y su difusión

Veamos A) cuáles son los materiales que nos han llegado, así como B) la difusión geográfica y la cronología de la narrativa judeoespañola.

A. Materiales

Conviene advertir en primer lugar que los datos con los que el investigador cuenta hoy día son parciales, ya que no se ha conservado ni con mucho todo el material narrativo que se publicó y se difundió entre los sefardíes desde finales del siglo pasado hasta los entornos de la segunda guerra mundial.

Con todo no deja de ser amplio el repertorio de novelas sefardíes que conocemos, cuyo número parece rebasar ampliamente el de 500 títulos. Esta cifra es el resultado de sumar por encima los datos dispersos proporcionados por las modernas bibliografías –sólo las de Yaari y Besso [1] arro-

[1] Cfr. *Catalogue*, pp. 59-89 (núms. 406-699), y *Ladino*, respectivamente.

jan una cifra de doscientos cincuenta y tantos títulos– y también los que nos suministran algunas fuentes castizas, como son los anuncios de novelas recién publicadas que frecuentemente aparecen en la prensa y en las últimas páginas de otras novelas, así como los varios catálogos publicados por el librero de Jerusalén, Šelomó Yisrael Čherežlí. A todo ello habría que añadir las que se conservan en las bibliotecas especializadas y que no aparecen reseñadas en ninguna bibliografía. De todo este material, y en contra de lo que sucede con el teatro, aún no se ha establecido ni delimitado su *corpus*.

Antes de pasar adelante advirtamos que la narrativa judeoespañola, como era de esperar, abarca diversas categorías, tales como novelas, novelas cortas y cuentos. En relación con estos últimos el estudioso debe poner en tela de juicio algunos de los datos que nos proporcionan los repertorios, ya que no es imposible encontrar mezclados con títulos que corresponden a narrativa de autor lo que no son sino versiones de relatos tradicionales. Tal es el caso, por ejemplo, de *El bećero* (Jerusalén, 1905), propiamente calificado en el subtítulo de «leenda judía», y de *El conseǰero del rey* o *El segundo Hamán* (Jerusalén, 1905), «un pasaǰe de la historia ǰudía», que no es sino una versión del popular relato tradicional *El provecho de la piedad* [2].

La misma extensión y formato de las obras puede servir de indicio en cuanto a la categoría a la que los textos pertenecen. Entre las novelas judeoespañolas encontramos un número abundante de relatos breves que ocupan entre 14 y veintitantas páginas. Pero son también muy numerosas las de una extensión intermedia de entre más de 40 y menos de 200; y no escasean las novelas de 400. Las de mayor extensión corresponden en general a las versiones de los grandes «culebrones» de moda en Francia a mediados del siglo pasado, como *El conde de Montecristo, Enrique IV, rey de Francia, Los misterios de París* y otras muchas de las que luego nos ocuparemos.

En cuanto al formato, hay un buen lote de novelas en octavo que corresponden a las de menor extensión, pero también son numerosas las de mayor tamaño.

[2] Puede verse un texto muy similar en el libro de T. Alexander y E. Romero, *Érase una vez... Maimónides*, 2ª edic., Córdoba, 1990, núms. 48-49: *El provecho de la piedad* (pp. 133-135) y la tipología anotada en p. 254.

B. Cronología y centros editoriales

En contra de lo que pasa con el teatro, en donde desde sus mismos principios encontramos originales en judeoespañol, la novela inicia su andadura nutriéndose del acopio de obras ajenas, situación que según sostiene Altabé, va cambiando con el tiempo en favor de una producción original.

Las primeras novelas en judeoespañol hicieron su aparición en el último tercio del siglo pasado, publicándose por aquellos años varias traducciones, que vieron la luz en diversas ciudades de los Balcanes, como Salónica, Ruse, Viena, Esmirna, y especialmente Constantinopla.

Las únicas novelas originales publicadas por estas fechas parecen ser la anónima *Consejo a tomar* (*Güerta de Historia*, Viena, 1865), y *Fiel y sincero* de Víctor Leví (Constantinopla, 1897). Asimismo hacia finales de siglo ya habían iniciado su andadura algunas de las colectáneas y colecciones de novelas de las que luego nos ocuparemos.

Sobre la abundancia de traducciones por estas fechas, podemos ver las palabras de Víctor Leví en el prólogo (pp. 3-4) de la novelita *La agua de la sotá* (Constantinopla, 1889):

> En estos últimos tiempos onde la prensa ĵudeoespañola toma una extensión remarcable, onde los periódicos aclaran la masa del pueblo, las traducciones de los romanzos se muchiguan de más en más, creí también deber aĵuntar mis esfuerzos, anque en muy flacas proporciones, a aquellos que desplegan buen número de nuestros coreliĝionarios competentes, los cuales vi̇san al grande escopo ['objetivo'] de enriquecer la literatura ĵudeoespañola.
> Hoy, gracias a los esfuerzos de estos hombres de péndola, los amatores de la lectura tienen onde ellos sus chicas bi̇bliotecas guarnidas de una manera satisfȧciente de ĵornales, periódicos y otros, respondiendo a sus menesteres de todo momento.
> Ĵornales por estanchar considerablemente el campo de sus vista, romanzos y cuentos por los momentos de repȯso, cencia por el tiempo que el esprito es sequiȯso de maravillas, estatísticas satisfȧciendo sus curiȯsidad capriciȯsa de un momento, conocencias útiles respondiendo a los grandes menesteres de la vida prática, etc., etc.

Sin embargo, el repertorio era aún muy escaso, a juzgar por las siguientes palabras que leemos en el prólogo (p. 3) de la novela *Los maranos* (Ruse, 1896), traducida por Ya'acob Ben–Ḥayim:

> Una de las más pobres literaturas en el mundo es la judeoespañola. Es desplaciente de salir en público a constatar esta verdad; pero el facto, cuanto que sea amargo, torna es facto. Este estado lamentable en el cual se topa muestra literatura es debido exclusivamente a la apatía que muestros hermanos mostran verso toda obra que aparece. Munchos capaces escritores y tresladadores, viendo que sus penas no son apreciadas y recompensadas del pueblo, se repienten de sus entreprisas literarias.

Parece que con el paso del tiempo tal apatía fue desapareciendo, pues la realidad es que entre 1900 y 1933 –salvo un paréntesis editorial que abarca desde 1914 a 1920–, se publicaron numerosas novelas. Altabé y Sánchez justifican dicho paréntesis por el estallido de la primera guerra mundial y sus consecuencias, prolongadas en las penurias de la postguerra.

Los años que marcan las cotas más altas en el diagrama editorial son 1911-1913 y 1922-1923. La época de mayor producción es, según Altabé, la comprendida entre 1920 y 1933, de la cual reseña un total de 109 novelas publicadas, 46 de las cuales dice que son originales en judeoespañol.

Para las oscilaciones de la curva editorial hay que tener en cuenta también la férrea censura que a partir de 1878 impuso Abdul Hamid II (1876-1908), fecha ésta de su vuelta al más cerrado absolutismo, el cual se prolongó hasta la revolución de los Jóvenes Turcos en 1908. En las portadas de libros publicados por aquellos años encontramos reiteradamente frases como «Con la autorización del Ministerio de la Instrucción Pública», «Con licencia del Mu'arif», etc.

La dificultad en conseguir tales permisos, en cuya espera los manuscritos dormían en las cámaras de la administración durante muchos meses, y el incierto resultado de la actividad censora, que podía condenar a la papelera obras completas y dejar malparadas otras, dificultaron enormemente la creación literaria, inhibiendo de tales tareas a muchos autores y traductores.

De cómo llegaba a influir tal situación en la vida de los escritores nos sirve de ejemplo E. Carmona, uno de los más activos novelistas sefardíes, quien tras prohibirle la censura hacia 1902 el ocuparse en sus novelas de robos, muertes y amoríos, temas en los que desde luego abundaba en demasía, decidió trasladarse a Egipto, para proseguir allí su producción novelística.

El sistema de publicar o de fingir que se publicaban las obras en El Cairo, Alejandría y Viena fue seguido por muchos escritores de la época

como método de eludir la censura que se ejercía de modo más implacable en los centros tipográficos más cercanos a la metrópolis. Por lo que se refiere a las dos primeras ciudades, hay que recordar que Egipto, aunque seguía perteneciendo al Imperio otomano, estaba de hecho controlado desde 1881 por los británicos.

El fin de la censura hizo tomar vuelos a la producción novelística sefardí, y de la satisfacción con que se la vio desaparecer puede servir de muestra la frase que leemos en varias novelas publicadas en 1910 y 1911 por el editor de Constantinopla Binyamín Refael Ben-Yosef: «Año segundo (tercero) de la libertad segura en Turquía».

En cuanto a los lugares de edición, las novelas vieron la luz en todos los grandes centros editoriales de los Balcanes y sobre todo en aquellos en donde también aparecían periódicos en judeoespañol. Una mayoría se publicaron en Constantinopla, Salónica, Esmirna y Jerusalén; pero también encontramos novelas que aparecieron en El Cairo, Viena, Sofía, Belgrado, Ruse, Xanzi, Plovdiv, etc.

II. Formas de publicación y colecciones

Vamos a ocuparnos en este apartado de A) las variadas formas de publicación de las novelas, así como B) de la especial relevancia que alcanzaron las colecciones y colectáneas.

A. Formas de publicación

Un buen número de novelas aparecieron en el mercado como ediciones independientes; las de mayor extensión, según la práctica común por aquellos años en muchos países, solían publicarse por entregas. El sistema no nos es desconocido, ya que, salvando las distancias temporales, es el mismo que el de los seriales radiofónicos y televisivos de nuestro tiempo.

No es raro que las novelas publicadas de forma independiente fueran compuestas en imprentas de periódicos. Así por ejemplo *El agua de la sotá* (1889) se compuso en la de *El Telégrafo* de Constantinopla, *El salvador* (1895) en la de *HaŜebí* de Jerusalén, *Un día de Kipur en Praga* (1922) en la de *El Jidió* también de Constantinopla, etc.

Pero es en los mismos periódicos judeoespañoles donde vieron la luz la inmensa mayoría de las novelas, bien como una colaboración más en

uno o varios ejemplares, bien como folletón encuadernable, el cual se imprimía generalmente en la parte inferior de algunas páginas.

Los folletones, invento francés nacido en 1836 con la publicación de la novela de Balzac *La Vieille Fille*, eran necesarios dada la extensión de algunas de las novelas publicadas en los periódicos. Pero además, como bien señalan Altabé y Sánchez, tal sistema de publicación a base de entregas, que mantenían vivo el interés de los lectores y les hacían estar pendientes de la siguiente remesa de páginas, proporcionaba sin duda una mayor venta a los periódicos editores.

Sin embargo, en ocasiones parece que con las publicaciones por entregas no se lograba el efecto deseado, ya que los lectores sefardíes eran más propensos a pedir prestados los pliegos o los ejemplares de los periódicos que a comprarlos. De ello se quejaba Šelomó Eli'ézer Ben–Sanchi de Salónica, quien a la muerte de Šem-Tob ben David Šabetay Semo (Sento Semo) se había hecho cargo de la reedición de los volúmenes de la *Güerta de Historia*, publicados en Viena y en fascículos mensuales por el difunto. Éstas son sus palabras en el volumen que abre la reedición:

> De la boca de todos los meldadores ['lectores'] de la *Güerta de Historia* no se sentía que estas palabras: «!Qué libro!», «!Qué historias!», «Vale la pena de meldarlas». Ma ['Pero'] portanto ['sin embargo'], cada uno buščaba con candelas *a* quién y quién tomará emprestado la *Güerta de Historia*. En fin, lo que quiero dećir es que yo, que conocí a su tiempo este libro, vide que en Salonico una muy chica suma de personas recibían este tresoro, ma meldadores habían 500 a 600, quisendo dećir que apena si el dież por cien pagaba por la maŷoritá.

Larga es la lista de los periódicos que publicaron novelas. Entre los de Constantinopla, *El Telégrafo, El Tiempo, El Judió, El Juguetón*, etc.; en Salónica, *Acción, Avante, El Tiempo, La Voż del Pueblo, El Šamar, El Avenir, El Liberal, El Pueblo, El Punchón, La Época*, etc.; de Esmirna, *El Meseret, El Nuvelista, El Comercial, El Mażaloso, El Judió, La Esperanza* y *La Buena Esperanza*; de Jerusalén, la revista literaria *El Tresoro de Yerušaláyim* y *HaŜebí*; en El Cairo, *La Vara* y *Miŝráyim*; en Ruse, *El Amigo del Pueblo*; en Plovdiv, *HaŠofar*; en Xanzi, *El Progreso*; etc.

No sólo acogen en sus páginas obras de corta o mediana extensión, sino que encaran la publicación de novelas largas. Así, por ejemplo, *Avante* de Salónica publicó en 1923 *Los que son menospreciados* con 460 páginas, y *El Tiempo* de esa misma ciudad sacó como folletón entre el 21

de noviembre de 1926 y julio de 1927 una versión judeoespañola de *El conde de Montecristo* con 1.200 páginas.

Los periódicos suelen llevar a cabo ediciones independientes de novelas que generalmente ya han publicado como folletones, y así en las portadas encontramos con relativa frecuencia fórmulas como «Edición de ...» y otras semejantes seguidas del nombre del periódico editor.

En ocasiones éstos ceden sus derechos a otros editores. Cabe señalar al respecto el acuerdo que debió de establecerse entre A. Ben-Guiat, director del periódico *El Meseret* de Esmirna, y el editor de Jerusalén, Šelomó Y. Čherežlí, fruto del cual fue la publicación «a los gastes de la librería ŠY"Čh», siglas del nombre del editor jerosolimitano, de no menos de 50 novelitas que desde finales de siglo en adelante habían aparecido en los periódicos de Ben-Guiat o de forma independiente, traducidas por él mismo.

Algunos periódicos convierten la edición de novelas en una especie de compromiso cultural con sus lectores. Tal es lo que leemos al respecto en el prólogo (pp. 3-4) de *La ĵudía salvada del convento*, publicada en Xanzi 1924 bajo los auspicios de *El Progreso*:

> Muestro ĵurnal se propone de continuar a publicar de vez en cuando algunos cuentos ĵudíos, ansí que romanzos interesando a la vida ĵudía como particulara, y enriquecer ansí la biblioteca de la famílla ĵudía tanto buščada en las civdades de la Turquía. Romanzos que cada lector ... engrandecerá ansí sus bagaje intelectual.
> Esperamos que muestros honorados coreliĝionarios ... mos encorajarán en esta vía que non tiene otro buto ['objetivo'] que de procurar a las famillas libros de lectura teniendo al relevamiento cultural de las masas.

Como es natural, los periódicos afiliados y defensores de una determinada ideología política son proclives a publicar novelas que respondan más o menos a su línea de pensamiento. No puede extrañar, pues, que periódicos socialistas de Salónica, como *Avante* y *El Popular*, publiquen obras de autores rusos, quizá sólo por el hecho de serlo. Así el primero sacó a luz en 1925 *Una trágica chiquéz*, traducción a partir del francés de una novela de M. Gorki, y en 1928 y también vertida del francés, *El ĉemento* de Fedor Vasilievich Gladkov; en tanto que *El Popular* publicó en 1930 *Los hermanos Karamazov* de Dostoievski.

Como hemos mencionado al referirnos al posible acuerdo entre A. Ben-Guiat y Š. Y. Čherežlí, no es infrecuente la reedición de novelas; a

veces los propios textos de las portadas nos lo indican y en ocasiones son lo suficientemente precisos como para permitir establecer la cadena de ediciones que las precedieron. Sin embargo, tampoco es infrecuente que manipuladores poco escrupulosos reediten novelas un buen número de años después de haber visto la luz las primeras ediciones, escamoteando la labor de los autores y traductores que les precedieron. En tal vicio incurren Iṣac D. Florentín, Jean Florian y otros.

Por dejar constancia de sus nombres, mencionemos a algunos de los más importantes editores de novelas. Šelomó Yisrael Čherezlí de Jerusalén inauguró en 1895 la Librería ŠaYiČh y de su actividad tenemos noticia hasta 1915. También de Jerusalén es Mošé 'Aẓriel quien editó numerosas novelas entre 1902 y 1914 y mantuvo estrecha colaboración con el también editor Binyamín Refael Ben-Yosef de Constantinopla, publicándole cerca de una docena de novelas editadas por aquél. Este Ben-Yosef tiene en su haber la edición de un buen lote de obras que publicó entre 1899 y 1928. Otros editores de Constantinopla fueron Arditti y Castro –quienes entre 1901 y 1921 publicaron numerosas novelas en su mayoría de E. Carmona–, y otros como Hanry Šaltiel, Eliyá Gayús, etc.

También actuaron como casas editoras los grandes periódicos que tenían imprenta propia. A título de ejemplo veamos el anuncio aparecido en la novela adaptada por I. D. Florentín *Justicia merecida*, publicada en 1922 por el periódico de Salónica *La Voẓ del Pueblo* (hoja previa a la portada):

> La casa de edición de *La Voẓ del Pueblo* poseda un grande depósito de libros. Tiene depositarios exclusivos en todo el mundo onde hay ĵidiós españoles. Edita cualunque manuscrito raro en ĵudeoespañol. Merca obras cumplidas por ser editadas en esta lingua.

Por razones de extensión no puedo ocuparme aquí con detalle de los últimos aspectos mencionados ni de otros tales como los diversos sistemas de distribución y venta de las novelas, anuncios y publicidad, etc. Tales temas quedarán, sin embargo, expuestos en futuros artículos.

B. Colecciones y colectáneas

Fue fenómeno relativamente frecuente entre los sefardíes de los Balcanes la aparición de colecciones y de colectáneas que, con periodicidad o sin ella, con o sin seriación y dedicadas o no exclusivamente a la novelís-

tica, lo cierto es que llevaron a cabo la publicación de numerosas novelas. Nuestros datos en lo que se refiere a los años de vida de estas colecciones y a los títulos que publicaron no son en modo alguno completos.

Sabemos que un buen número de las colecciones dependían de periódicos y se nutrían mayoritariamente de sus propios folletones. Hubo varias en Salónica, como la *Biblioteca Literaria*, conectada con el periódico *Avante*, que se inauguraba en 1923 publicando la traducción de Abraham Ben–Aroya de *Los ǰidiós* de S. S. Iushkevich; la *Biblioteca de La Renacencia J̌udía*, que en 1926 publicó la traducción de la obra de S. L. Poliakov *El mašíaḥ sin pueblo*; la *Biblioteca del ǰornal El Punchón*, que entre 1925 y 1928 sacó a luz varias novelas, de algunas de las cuales se dice «escrito specialmente para *El Punchón*», como *Raza maldicha* (1925) y *Los dos hermanos* (1926), y de otras en «adaptación populara por (Magda) Jean Florian», como *Amor que mata* (1927) y *La bebedera de sangre* (1928).

Asimismo en 1923 el periódico *La Voż del Pueblo* de Salónica publicó la colectánea titulada *Las novel·las del Kirḥach*, recogiendo varias novelitas y relatos breves de Moíš Leví, aparecidos anteriormente en *El Kirḥach*.

También los de otras localidades tuvieron colecciones. Así en Constantinopla: *La Biḥlioteca de El Telégrafo*, que publicó en 1887 y 1888 *La noche terrible* y *Ġeorġe*, versiones del francés de Iśac Gabay; y la *Liḥrería del J̌uguetón*, de la que volveremos a hablar al ocuparnos de E. Carmona. En Esmirna, la *Biḥlioteca del Meseret*, que en 1901 publicaba varias novelitas, como *Pinto de Amsterdam*, *Venganza de muerta*, etc. En Jerusalén, la *Biḥlioteca de El Treśoro de Yerušaláyim*, editada por Mošé 'Aźriel. Etc.

Nos ha llegado asimismo noticia de un buen número de colecciones al margen de los periódicos.

A principios de siglo dos colecciones de Salónica, la *Biḥlioteca Salonicién* de Yehošúa' Aharón y la *Biḥlioteca Beŝalel* de Beŝalel Sa'adi Haleví, se especializaron en novelas policíacas y de misterio y sacaron a luz un buen número de versiones judeoespañolas de relatos de Nat Pinkerton y Nick Carter. Otras colecciones salonicenses fueron la *Biḥlioteca la Hermośa Eloiśa*, que en 1908 publicaba *El testamento* o *Humberto y Adelina*, traducida del inglés por David B. Beźéś; la *Biḥlioteca de la Famílla J̌udía*, fundada en 1911 y cuyo director era Yiŝhac Y. Alchej; la *Biḥlioteca Populara*, fundada hacia 1920; la *Biḥlioteca J̌udeo-español* de Yosef Vidal Ángel, fundada hacia 1922; la *Colección Buqueto Cinematográfico*, que hacia 1925 publicaba *Polikuška* de L. Tolstoi, «filmo ruso de Alexandro Zanin»; la *Biḥlioteca del Escambel*, que en 1931 se inauguraba publicando la obra original de Š. Révaḥ *Soĉetá podrida*; etc.

Mencionemos algunas de las colecciones de Constantinopla. La *Biḅlioteca de Famiḷla*, cuyos volúmenes los publicaron los editores Arditti y Castro y en la cual aparecieron a finales del siglo pasado y principios del actual las novelas traducidas del francés *Šelomit* (1899) por Víctor Leví, *Martín el teǰedor* (s.d.) y *Sušana y Alḅerto* ambas por Nisim Altabib, así como *El corazón* de Šelomó Bajar Yosef (1900). La *Biḅlioteca de Buenos Romanzos*, que se inauguraba hacia 1900 con la traducción de I. Gaḅay *El misterio de la hermoša muerta*. Y la *Biḅlioteca Nacionala*, cuya actividad editorial se desarrollaba hacia 1922 y que publicó *Los muertos de Ḥebrón*, *Un segundo Yosef*, *La coraǰoša Ester*, etc.

De Viena tenemos noticia de la *Biḅlioteca Univerśala*, iniciada en 1894 con *Una desgraciada arciduca* o *La priadura de un príncipe*. Y de Jerusalén conocemos *Una Biḅlioteca para cada Famiḷla*, iniciada en 1901 con dos relatos breves publicados en el mismo volumen, *Esperanza de un hipócrita* y *El areṿividor de los muertos*, traducidos del hebreo por Š. Y. Čhereżlí, la cual continuó en 1903 con otra traducción del hebreo del mismo Čhereżlí, *El rey y el šastre*.

Fueron también numerosas las colectáneas de novelas. Dos de las más antiguas vieron la luz en Viena en 1864 y 1880; me refiero a la *Güerta de Historia* y a la *Ilustre Güerta de Historia*, fundadas ambas por Sento Semo, la primera de las cuales duró cerca de dos años. En 1890 Šelomó Eli'ézer Ben–Sanchi de Salónica recibió permiso de los herederos de Semo para reeditar la *Güerta*, y aún en 1911 encontramos novelas de esta colectánea editada por Sanchi, como *Los misterios del Bósforo*. Bastantes años después, en 1924, recibió el mismo Ben–Sanchi permiso para reeditar historias publicadas en la *Ilustre Güerta*, las cuales aparecieron en Salónica entre 1924 y 1928.

De Constantinopla son la *Güerta de romanzos*, que entre 1894 y 1896 tenía como editor a David Ben–Šelomó, el cual publicó varias de las versiones judeoespañolas de las largas novelas románticas, como (1895) *Tres mancebos a grabatas blancas* (668 pp.), y en versión de Víctor Leví *La portadera de pan* de Xavier de Montepin y (1896) *El erante* de Eugène Sue. Desde 1899 la *Güerta* aparece editada por E. Carmona, a quien se le suman más tarde Arditti y Castro, y en ella aparecieron varias de sus novelas. El *Güerto de Historias* lo editaba Binyamín Refael Ben–Yosef, y en él se publicaron en 1901 sendas traducciones de Baruj Mitrani, *Los dos hermanos* y la *Historia natural en la mar*. El *Buqueto de Romanzos* publicó entre 1920 y 1921 otras dos traducciones del francés de Víctor Leví, *Bula Flama* (1920) y *El hombre de péndola* (1921). Y la *Güerta de Historias*, editada por Hanry

Šaltiel, publicó entre 1921 y 1923 varias traducciones y algunas novelas de E. Carmona, como *El hijo repentido* y *La hija de la lavandera.*

También en Esmirna (aunque figura Viena) apareció en 1904 el *Buquieto de Historias*, publicado por la Sociedad de Amatores de la Lectura. De Jerusalén conocemos la *Güerta de Yerušaláyim*, que en 1902 fundaron Ben–Šiyón Taragán y Š. Y. Čherežlí. Y en Salónica apareció en 1929 la *Mueva Güerta de Historias* de Magda Jean Florian.

Las colectáneas, que solían aparecer en fascículos, seguían un plan editorial consistente en iniciar la publicación simultánea de varias novelas, de forma que los lectores iban recibiendo periódicamente porciones de varias de ellas. Sólo que la periodicidad no siempre se mantenía, provocando la consiguiente inquietud de los abonados. Sabemos, por ejemplo, que Sento Semo tenía previsto para su *Güerta* sacar un volumen al año formado por fascículos de seis pliegos cada uno, los cuales se vendían mediante abonamientos anuales pagados por adelantado. Pero he aquí las palabras de nuestro editor al acabar el primer volumen de su colectánea (p. 279):

> Con los tres pligos que damos hoy a nuestros honrados señores abonados se afinó la abonemá del primo año de *La Güerta de Historia* nuestra, y tienen en sus manos el libro cumplido, cumplido con todas las historias que empecimos en él. Y el sospecho que tuvieron ciertos señores abonados en el oriente que no vamos hacer nuestro obligo y que van a tener mancura en las historias, este sospecho se alevantó.
> Vedrá es que dos años pasaron hasta que dimos a nuestros Se. abonados ... los 12 libricos que les debimos de les dar en un año; empero creemos que con nuestra tardanza no somportaron nuestros Se. abonados ningún daño. El vero daño somportimos mosotros, que hoy mos toparíamos en el estado *de* cumplir el segundo año.

III. Los productores de novela y su mundo sociocultural

Hagamos algunas consideraciones acerca del A) *status* cultural de los autores y traductores de novelas judeoespañolas, B) sus motivaciones para ponerse a escribir y C) nivel de lengua usado en su expresión literaria.

A. Situación cultural de los novelistas

Muchos fueron los sefardíes de oriente que estuvieron relacionados con la novela, los menos como autores y los más como traductores y

manipuladores de textos narrativos; si bien un buen número de ellos fueron ambas cosas a la vez.

Pertenecientes en su mayoría a los publicistas e intelectuales que de un modo u otro estaban también vinculados a la prensa, tenían en su haber dos cualidades: el conocer lenguas extranjeras y el haber dado el significativo salto de pasar de la lectura en grafía hebrea a la lectura en grafía occidental.

Frente a ello, la masa del pueblo, ignorante de otras lenguas que no fueran el judeoespañol y un pequeño bagaje de hebreo litúrgico, sólo leía en caracteres raší y por tanto sólo podía alimentarse intelectualmente de lo que otros correligionarios mejor preparados le ponían a su alcance bajo el ropaje de esa presentación gráfica.

Hay que tener en cuenta además que esta masa sefardí tampoco leía turco. La lengua del imperio no todos ni en todas partes la conocían; y además se escribió en caracteres árabes hasta la revolución de Kemal Atatürk, y no era lo mismo conocer más o menos la lengua de la calle o del comercio que adentrarse en las complejidades de la lectura de la grafía árabe. Recordemos al respecto el comentario que recogíamos en el capítulo de la prensa en relación con el periódico *Šarkií* aparecido en turco con caracteres raší.

Sobre muchos de los novelistas sefardíes debemos decir también que no son literatos propiamente dichos, sino comerciantes y profesionales que de manera esporádica escriben alguna obra narrativa. En algunos casos se trata de publicistas de «ágil pluma», muy del corte de un cierto subproducto de la intelectualidad francesa, a quienes les resulta fácil escribir y producir para un público ávido de temas nuevos que se salieran del marco de las tradicionales lecturas de temas religiosos. Los únicos profesionales de la pluma serían, pues, los periodistas que escriben y traducen novelas.

De cómo se hacía un novelista en el mundo sefardí, cabe señalar el caso, a decir verdad extremo, de Eliyá Carmona. De familia venida a menos y de profesión impresor, pasó gran parte de su vida azacanado en pos del dinero. Aún muy joven y cuando la familia pasaba uno de sus muchos momentos de apremios ecomómicos, la madre le dio el siguiente consejo, que recoge en su autobiografía (p. 43):

> –Yo te vo a contar consejicas y tú las vas a estampar y las vas a vender a 10 parás el librico. Tú puedrás muy bien reušir ['tener éxito'], tanto más que ya conoces la tipografía y te vendrá a estar más barato.
> – ¿Ya sé escribir yo?

> – Si no sabes, te embeẓas ['aprendes']. Todos no vinieron sabidos de la tripa de sus madres.

Así se lanzó Carmona a la tarea; y cuando el pozo de las historias maternas amenazó con secarse, buscó otras fuentes de inspiración: la de las obras de teatro que representaba la compañía del armenio M. Minakyan. Así nos lo cuenta él mismo (p. 45):

> Remarcando que el saco de conseẓas ... se iba presto vaćiar, yo empecí a frecuentar los teatros y ver las piezas dramáticas del difunto Minakyan Efendi, onde las piezas que él ĵugaba eran muy afamadas. Yo vía los dramas, trababa el caldo del uno, el bufo del otro, y ansí formaba un romanzo como *El chico Ĵac, El cochero, El vendedor de leche, La hija de la lavandera, El hijo repentido,* etc.

Como recoge Altabé, la mayoría de los intelectuales a la hora de distraer sus ocios no recurrían a la narrativa difundida en judeoespañol, sino que echaban mano de las obras originales en francés, inglés, alemán, italiano, etc., o a la ya pujante literatura hebrea «a la moderna», producto del movimiento de la Haskalá centroeuropea.

Estos intelectuales y también la masa del común de los lectores muestran un marcado interés por las obras que les plantean temas nuevos al margen de lo teñido de la moral judía tradicional. De ello se hace eco Sento Semo cuando en su *Güerta de Historia* comenta (p. 279b):

> Con los tres pligos que damos hoy a nuestros estimados abonados tienen en sus manos un libro cumplido de pasatiempo, un libro de historias ĵudaicas que pasaron tiempo antigo entre nuestros coreliĝionarios, las cuales fueron encubiertas hasta agora a toda la ĝeneraçión preṡente sefaradit. Moṡotros deċimos «a toda la ĝeneraçión preṡente sefaradit» con grande seguridad, siendo moṡotros sabemos por muy seguro que ciertos mancebos que saben meldar ['leer'] y escribir en tedesco ['alemán'] no les plaċe a meldar historias ĵudaicas como las muestras, siendo ellos no topan en ellas ningún intereso y tienen raẓón. En muestras historias no se topan contratamiento de namoramientos, no se topan intrigüas que haċe una muĵer a su marido, en una palabra dicha, en historias nuestras no se topan çenas de aqueas que diĵeron nuestros sabios que haċen gana para el apetite del vicio.

Pero por mucho que les pesara no sólo a Semo sino también, como luego veremos, a otros intelectuales sefardíes, la realidad era que la masa

del pueblo lo que quería era unos textos de lectura fácil, aptos para pasar el rato. Y otros muchos autores y traductores sefardíes menos respetuosos con la cultura les vendieron hasta la saciedad lo que la masa reclamaba. De manera tal que el mercado se inundó de historias de crímenes, robos, amores desgraciados, niños abandonados, etc.; es decir, de todo el repertorio de tópicos y temas de la novela sensacionalista y sensiblera.

Claro está que no podemos acusar en exclusiva a las masas sefardíes de mal gusto, ya que en su mayor parte todo este material les llega de traducciones de novelas francesas. Sí podemos criticar en todo caso a los adaptadores y seleccionadores sefardíes, que por otra parte no hacen sino darle al pueblo lo que es del pueblo, de la misma forma que los programadores de televisión de nuestros días nos hacen llegar grandes seriales norteamericanos que si se diferencian en algo de aquellas novelas es sólo en su extensión.

Contra este subproducto literario se alzaron voces sefardíes, como la de Semo a finales del siglo pasado, y la de otros ya bien entrado el siglo XX. Al publicarse en Salónica en 1922 la adaptación novelada desde el francés a cargo de Josef Caraso del drama de Shakespeare *Romeo y Julieta*, el texto aparece precedido de un jugoso prólogo firmado por Julien en donde leemos (pp. 3-4):

> Miles de personas de nuestra ciudad non conocen bueno que el judeo-español; todas sus lecturas non pueden ser hechas que en esta lingua. Para estos miles de personas se quiere jornales serios, se quiere revistas, se quiere libros y broch̆uras. Hay una imensa obra de educación a acomplir, educación que hasta hoy non fue entreprendida seriamente y metódicamente por dinguno.
>
> Cierto hay los jornales; ma estos últimos son casi siempre superficiales, contentándose de dar a los lectores telégrafos y novedades sin comentarios o bien con comentarios vac̆íos que non pueden formar el esprito crítico. Del resto, los jornales judeoespañol non tuvieron nunca la noble pretansión de devenir órganos de instrucción y de educación de las masas. Una excepción debe ser hecha por el *Avante*, ma los mez̆os donde este jornal honesto dispone non le permiten de hac̆er grande cos̆a.
>
> Quedan los libros y las broch̆uras; en este dominio se hiz̆o manco que en el jornalism̆o. Son raros, bien raros, los libros serios tres̆ladados en judeoespañol. Por contra hay numeros̆os libros sin dinguna valor literaria ni morala que fueron publicados hasta hoy. Estas publicaciones non hac̆en que areb̆aj̆ar el nivel·lo intelectual de las masas.

> La sección ĵudía del partido comunista de muestra civdad se honora de haber treśladado unos cuantos capos de obra de primo rango, a los cualos se aĵuntan numerośas broč̌huras de doctrina. Naturalmente esto es insuficiente y las masas estan sequiośas ['sedientas'] de meldar ['leer']. Actualmente estamos asistiendo a una verdadera ofansiva de traducciones de obras mediocres y que van a aumentar el número de obras sin valor treśladadas en ĵudeoespañol: *El primo beśo*, *La portadera de pan*, *Ĝenoveva*, *Los dramas de la miśeria*, *Salvator y Paulina* y otras aśnedades semeĵantes son servidas cada viernes a los póberos meldadores de ĵudeoespañol.
> Es dunque venturośo que entre tantas insanidades sea treśladado un verdadero capo laboro de una muy grande valor poética.
> *Romeo y Juliet* es una de las meĵores obras del célebre dramaturgo inglés Vuiliam Šekspir ... Cale esperar que el pueblo sabrá haćer la diferencia merecida entre *Romeo y Juliet* y las traducciones nombradas aquí ariba, que puede ser va encoraĵar la traducción de otras obras de valor al tanto célebres y más recientes.

B. Razones para escribir novelas

Dos son las motivaciones que parecen impulsar a nuestros autores a escribir y a traducir. Uno, como ya hemos visto en el caso de Semo y otros, la educación de las masas. El principio es el mismo que impulsó a los rabinos del siglo XVIII, lo que difiere es la materia: si antes fue la educación en la olvidada tradición religiosa, ahora se trata de abrirle los ojos al pueblo hacia el nuevo mundo cultural que amanece a los sefardíes de los Balcanes a través de las puertas de Europa.

Pero hay otra razón que impulsa a muchos a coger la pluma y de la que tenemos numerosos ejemplos: el simple lucro económico, de lo que no fue Carmona el único caso.

Al publicar Baruj Mitrani en Viena (1878) su novela vertida del hebreo *Don Yosef y su hiĵa*, se dirige a sus lectores con estas palabras (p. [I]):

> A mis hermanos y estimados amigos de la Turquía que se abonaron a mi folio *Šim'ú Banim* y que por cavśa de las circunstancias del enverano pasado no me pudieron alcanzar sus abonamientos ni yo les pude mandar mis folios ... también rogo que me hagan saber si tienen el gusto de recibir semeĵantes historias hermośas como la que meldarán en este librico, por estampar más semeĵantes, y con esto harán una grande miŝvá ['buena obra'] de sostener mi famílla y mis criaturas que mos

> topamos a las horas en grande apreto ... y sí por sostener muestra literatura ĵudaica.

De la misma manera Šelomó Eli'éżer Ben–Sanchi al emprender la reedición de la *Güerta de Historia* de Sento Semo, tras recordar, según el texto que hemos citado *supra*, como los salonicenses preferían prestarse unos a otros los fascículos, añade:

> Dunque ya entendéš, queridos meldadores ['lectores'], que este hecho que tomí en mano no es por haċer divertir sólo al mundo, es también por haċer divertir mi estómago y aquel de mi famílla, y que en prestando el uno al otro los pligos de este libro vaš a ser sebeb ['causa'] de cortarlo por en medio: ni yo tengo provecho ni vosȯtros terneš en vuestra biblioteca este pasatiempo tan espacioso.

El afán de lucro, que movió a algunos traductores a producir a un ritmo acelerado, si bien fue positivo para el número de obras difundidas en judeoespañol, incidió de forma negativa en la calidad de las traducciones. De ello se quejaba Elí Vellecí, director de los periódicos *El Pueblo* y *El Opinión* de Salónica al comentar laudatoriamente la versión judeoespañola de Iṡac D. Arditti de la novela *¡Pasión!* de Pierre Valrose (Salónica, 1922, pp. 143-144):

> Si el autor supo crear una obra potente, el adaptador non debe quedar atrás en muestras alabaciones. El no se contentó, como muchos otros, de haċer un treslado asegún viene, en el escopo ['objetivo'] de quitar ['publicar'] un romanzo en judeoespañol. La adaptación es en *Pasión* muncho cuidada, el stil corecto y claro, los términos escoġidos de tala manera que los sentimientos exprimidos ḥarban ['golpean'] ĵusto al corazón ...
>
> Se ve que el adaptador Se. Iṡac D. Arditti non es exclusivamente un hecho comercial que él quiso haċer; es más presto un amator, un hombre deseoso de haċer consentir a los otros las hermosuras y las verdades de un capo laboro que él obró y seguramente que él reušó.

C. La lengua

Los autores y traductores sefardíes tuvieron una verdadera obsesión con su expresión literaria, repitiendo hasta la saciedad que su lengua es clara, fácil y asequible para todos. Aduciré algunos ejemplos al respecto.

En el texto de portada de *Don Yosef y su hija* (Viena, 1878) dice Mitrani, su traductor: «Tresladado de la lingua santa, en habla clara que se habla entre muestros hermanos de la Turquía». Igualmente en el prólogo (p. 3) de *La judía salvada del convento* (Xanzi, 1924) se indica: «Escrito por uno de muestros redactores en un stil claro y símplice». En su reedición de la *Ilustre Güerta de Historia* de Sento Semo, dice S. E. Ben–Sanchi en el prólogo del primer volumen (p. 1):

> Nosotros nos esforzaremos de hablar un linguaje que pueda ser entendido de todos, punto principal de la estampadura de esta *Ilustre Güerta de Historia*, donde el humilde editor ya se adquirió por la longa profesión de este oficio una competencia admirable sobre lo que place al pueblo y del modo que él lo entiende.

También Carmona precisa en su autobiografía (p. 44):

> Habiendo remarcado que el que melda el español es aquel que no conoce ni el turco ni el francés, yo empecí a escribir en un linguaje popular que mismo criatura y viejas lo entendían, y ansí mis chicas consejicas empezaron a tener lleno succeso.

A esta misma simplicidad en el lenguaje apuntan en apariencia las frases de «adaptación populara» de la que vienen adjetivadas muchas traducciones. Y también insiste en ello Galante cuando al hablarnos del periódico *El Meseret* que dirigía A. Ben-Guiat nos precisa [3] que estaba escrito en un lenguaje sencillo, añadiendo que Ben-Guiat «publia un grand nombre de brochures de vulgarisation, accessibles à tout le monde».

No creemos casual tanta insistencia en el tema. Todas estas indicaciones parecen responder al sopesado propósito de los autores, traductores y adaptadores de no espantar a la clientela y de animarles a salir de su pasividad en la lectura, asegurándoles que ahora leer no es ya sólo cosa de rabinos y hombres ilustrados.

En relación con la lengua tenemos un testimonio de especial interés. Nos dice Abraham Galante, al editar la novelita *Abandonada por mi padre* (Cairo, 1906), que el manuscrito lo ha recibido de manos de un sefardí afincado en Buenos Aires, y al explicar su trabajo editorial advierte (p. 3):

[3] *Histoire des Juifs d'Anatolie: Les Juifs d'Izmir (Simyrne)*, vol. I, Istanbul, 1937, p. 119.

> Nuestro rolo consiste solamente a meter un poco de orden en la naración y a emplear un linguaje fácil, a cavsa que Se. Haĝeż lo escribió en puro español, difícil a ser entendido de la clase del pueblo.

El comentario de Galante nos indica claramente que la masa sefardí tenía dificultades para entender el español *per se* y no sólo por la diferencia gráfica. Incluso algún sefardí de los que por ser librero y editor, como es el caso de Mošé 'Ażriel de Jerusalén, debemos considerar como perteneciente al grupo de los más ilustrados, refiere así su inexperiencia con el español de España y con la grafía latina, diciéndole a Á. Pulido [4]:

> Es la primera vez que un libro español con caracteres latinos me pasa por el ojo, y en mismo tiempo es por la primera vez que yo hago la correspondencia en esta lingua por hacer el deseo a usted.

Podemos pensar que el recelo de leer español en caracteres latinos radica esencialmente en una cierta pereza mental y no en una real dificultad. Tal se deduce de las palabras de Jacques Danon, recogidas también por Pulido [5]:

> Algunos de nuestros amigos, que han tomado la costumbre de leer el periódico madrileño al que el Círculo Israelita de Andrinópolis ha tenido la buena inspiración de suscribirse, han reconocido conmigo que la lectura les resultaba al cabo de poco tiempo tan clara como la de los periódicos judeo–españoles.

Sin embargo, los intelectuales que como Galante ya habían superado los problemas de las grafías y que no tenían graves dificultades de comprensión de la lengua española, cuando buscan en el mundo europeo qué traducir ignoran del todo la literatura española, y ni uno solo de nuestros novelistas llega a ser conocido por los sefardíes de oriente.

Claro está que la cultura española no estuvo presente en las ciudades del Imperio otomano, como sí lo estuvo la francesa gracias a las escuelas de la Alianza. Pero no podemos creer que fuera culpa de tan prestigiosa institución la gran difusión alcanzada entre los sefardíes de oriente de todo aquel cúmulo de narrativa francesa de ínfima calidad.

[4] El texto se recoge en su *Españoles sin patria y la raza sefardí*, Madrid, 1905, nota 8, p. 466.

[5] *Id.*, p. 140.

Debemos pensar que los seleccionadores sefardíes que tan mal seleccionaron, a la hora de buscar material atractivo para las gentes del pueblo, no se dedicaban en exclusiva a rebuscar en los armarios de las bibliotecas de la Alianza. Hay que suponer, pues, que hubo contactos directos entre traductores sefardíes y editores franceses de novelas o de revistas literarias. En cualquier caso, lo que sí está claro es que tales contactos no los hubo con España ni con sus libreros y editores.

IV. Los autores y las obras originales

El primer problema que se plantea al referirse a los autores de novelas judeoespañolas es el de delimitar quiénes fueron, ya que las fórmulas que aparecen en las portadas son confusas y pueden en numerosas ocasiones inducir a error.

Del *corpus* hasta ahora conocido podemos deslindar de entrada el lote de las novelas que la cultura general, la moderna erudición de forma esporádica o las mismas indicaciones de portada nos reflejan que son traducciones o adaptaciones.

Todo lo demás queda sujeto a duda sobre si se trata o no de originales en judeoespañol, ya que ni siquiera fórmulas como «por», «escrito por», «escrito especialmente» y otras similares resultan ser concluyentes. Así pues, sólo una investigación minuciosa podrá determinar o no la originalidad de esas obras.

Quizá fuera la ausencia de indicación expresa de traducción lo que llevara a Altabé a afirmar que el número de novelas originales en judeoespañol entre 1900 y 1933 es de 115, frente a 129 traducciones. Pero como tal ausencia no resulta en absoluto concluyente, me parece de mayor prudencia seguir manteniendo la opinión de que la novelística sefardí se nutre fundamentalmente de traducciones.

Nos ocuparemos en primer lugar de aquellos autores que con seguridad escribieron novelas o relatos originales en judeoespañol, para referirnos luego siquiera de pasada a los casos dudosos.

Cronológicamente hay que mencionar en primer lugar al anónimo autor del relato *Consejo a tomar*, aparecido en la *Güerta de Historia* de Sento Semo, probablemente en su segundo año de 1865, ya que no está en el primero que es el único que he podido consultar. Por el tema que trata, la educación religiosa de un joven sefardí en Constantinopla, debemos considerarla como un original sefardí.

De Aharón de Yosef Hażán (Esmirna) sabemos que escribió *El muchacho abandonado* o *El chico Ėli'ézer* (Esmirna, 1877, 130 pp.), también denominada *El chico R. Eli'ézer*, cuya reciente aparición se anuncia en *El Nacional* de Constantinopla [6]; de ella dice A. Leví («Izmir» p. 93) un poco precipitadamente que es la primera novela en judeoespañol.

El siguiente autor que tenemos documentado es el también activo traductor Víctor Leví, que en 1897 publicó en Constantinopla la segunda edición de su novela *Fiel y sincero* (266 pp.). Le sigue Ben–Yiŝḥac Sacerdote quien vio aparecer en Constantinopla 1910 su novela *Refael y Miriam* (191 pp.), cuyo interés se resalta así en las páginas de *El Judió* [7] de esa misma ciudad:

> Damos a saber que siendo esta novela trata de la vida de los judiós sefaradim del oriente, ella ofrece muy grande intereso para cada uno de nosotros. Ya por esta razón, y sin hablar de la valor literaría que ella contiene, esta obra merece todo el encorajamiento de nuestro público.

Por ser el de Sacerdote el único nombre que Molho cita (*Literatura,* p. 303), se le ha tenido por el único novelista sefardí original; cosa que no es cierta, ya que si bien parece ser verdad que no son muy numerosos, al menos haberlos *hailos*.

Entendemos que también es autor en judeoespañol David N. Ḥabib, quien en la misma ciudad y fecha publicó la novela *El amor de Blanquita* (60 pp.), de la cual se dice en el texto de portada que es el «primer romanzo compuesto por» dicho autor.

Jacques Loria escribió *La sangre de la maŝá* (128 pp.), que apareció en Constantinopla en 1910 y se reeditó en «adaptación populara» por Jean Florian y sin nombre de autor en Salónica 1926. Otra novela suya, esta vez en francés, *Los misterios de Pera*, vio la luz en «adaptación parfecta del francés por Iśac D. Florentín» como folletón de *El Tiempo* de Salónica (12 diciembre, 1927 – 4 agosto, 1928); la obra se publicó también de forma independiente en dos volúmemes de 364 y 212 páginas.

Por un anuncio aparecido en la segunda edición del librito *El incendio del 18-19 agosto 1917* (Salónica, 1919, p. 120), sabemos que T. Yaliż (Alberto Barżilay) es autor de la novela *Żaide*, «la historia viva de la mancebéz de Salonico; en *Żaide* se ama, se admira y sobre todo se pasa horas agradables».

[6] Año 5, núm. 23 (4 julio), p. [4]d.
[7] Año 1, núm. 37 (24 iyar, 5670), p. 788a.

De Šemuel Sa'adi Haleví, hijo del popular impresor y coplero de Salónica Sa'adi Haleví, sabemos que escribió *Flama acendida* (Salónica, 1922, 96 pp.); él mismo le habla a Pulido en carta fechada en 1904 de su producción literaria [8]: «Yo compuse mesmo tres obras de imaginación, diversas novelas por hacer ver que nuestro jargón se prestaba a todo». La tradición familiar se continúa en el también autor original en judeo-español Moiṡ Leví, nieto del mismo Sa'adi Haleví; 14 de sus relatos publicados por primera vez en *El Kirḥach* de Salónica fueron reeditados en las ya mencionadas *Las novel'las del Kirḥach* (Salónica, 1923). La mayoría de ellas son de ambiente judío y se desarrollan en lugares fuera del ámbito sefardí, lo que induce a sospechar que se trata de adaptaciones de textos hebreos. Hay, sin embargo, unas pocas que sí son de ambiente sefardí y que debemos suponer como originales de Leví, tales como: *Un bravo tulumbachí, Solica Taḥaḥ* e *Historia de Ḥasday.*

Aún anterior a la segunda guerra mundial es Š. Révaḥ, quien en 1931 publicó en Salónica su novela *Soĉetá podrida* (108 pp.).

De intento hemos dejado para el final a Eliyá Carmona (Constantinopla, 1869-1931), quien fue, si no el mejor, sí al menos el más prolífico novelista del mundo sefardí. De su azarosa vida nos ha dejado interesantes datos en su autobiografía titulada *Cómo nació Eliyá Carmona, cómo se engrandeció y cómo se hizo director del Ĵuguetón* (Constantinopla, ca. 1926). La obra ha sido minuciosamente estudiada por R. K. Loewenthal, quien con toda justeza la define como una novela *cuasi* picaresca.

De algunos aspectos de la vida literaria de Carmona, como sus inicios en el género narrativo, sus fuentes de inspiración, etc., ya hemos dejado constancia. Recordemos asimismo que fue director de *El Ĵuguetón*, periódico de contenido satírico y burlesco, que fundó en 1908 al proclamarse la Constitución turca que suprimía la censura y el cual dirigió hasta su muerte. Veamos ahora su producción narrativa.

R. Loewenthal anota en su bibliografía 55 novelas, cuatro de las cuales son reediciones. Debemos además descontar dos novelas infiltradas en la lista que no son de Carmona (núms. 16 y 20): *Un golpe de puñal* (Jerusalén, 1905) de Eliyá Š. Šemuel y *El mundo* (Cairo, 1907) de Šelomó Bajar Yosef. Son también dudosas algunas otras en que no consta nominalmente la autoría de Carmona, tal es el caso de (11) *La hiĵa del perlero* (Constantinopla, 1901), (14) *La criadera ĵudía* (Jerusalén, 1905), etc. Tenemos

[8] *Op. cit.* en nota 4, p. 117.

de todas formas un lote de unas 45 novelas compuestas por nuestro autor entre finales del siglo pasado y 1930.

Entre sus primeras obras hay que citar algunas publicadas hacia 1899, como *La hija del güertelano* y *Valantín y Rosa*. En ese mismo año vieron la luz en su primer volumen de la *Güerta de Romanzos* (Constantinopla), las novelas *El hijo del güertelano*, *El de los malos hechos* y *Los misterios de un jugador*; en los siguientes de la *Güerta* aparecieron en 1900 *Las dos hermanas*, *La hermosa Matilda* y *La rica Julieta*, y en 1901 *Los dos güérfanos*.

Siguen a estas novelas algunas otras que se publicaron en Jerusalén en la *Biblioteca* de Mošé 'Azriel entre 1905 y 1907, como (1905) *Mi nochada terible*, reeditada en Constantinopla (1925) con el nombre de *Una nochada de Eliyá Carmona, El poeta engañado* y *La hija de la lavandera*, que fue modificada por Carmona y reeditada por Hanry Šaltiel en Constantinopla 1923. El mismo 'Azriel publicó a los costes del editor de Constantinopla Binyamín R. Ben–Yosef la novela *El hijo repentido* (1906-1907). Y es también 'Azriel quien editó al parecer otras novelas que vieron la luz en Jerusalén pero que aparecieron publicadas en El Cairo en la imprenta de Abraham Galante; tal es el caso de *El celoso marido* (1907) y *La desgraciada Florín* (1908).

Por aquellos años se inicia el período de colaboración de Carmona con los editores de Constantinopla Arditti y Castro, quienes le publicaron varias novelas, como *El acusado sin culpa* (1909), *El mayoral judío* y *El bandido* (1910), *El capitán corajoso* (1911), *Casado por dolor* y *El esfueño del chico Jac* (1912), etc.

En 1913 reaparece relacionado con Carmona el epígrafe de la *Güerta de Romanzos* en su novela *El vendedor de leche*; ya no volvemos a encontrar el nombre de la *Güerta* hasta cerca de 20 años después en otras de las novelas de Carmona, como *El convertido* y *Los dos hermanicos* (1921), *La novia 'aguná*, *La güerfanica desamparada* (1922), y *El joven hambriento* (1923); a partir de entonces la *Güerta* parece desaparecer definitivamente. Años más tarde debió de inaugurar Carmona una nueva serie denominada primero *Librería del Juguetón* y luego *Biblioteca del Juguetón*, en donde se publicaron *La ochena mujer* (1925), *El amor misterioso* (1925), *El amigo fiel* (1927), etc. Su última novela parece ser *El secreto enterado*, editada por Eliyá Gayús en Constantinopla 1930.

La extensión de las novelas de Carmona es muy variada, publicándose por entregas las más largas: unas pocas no llegan a las 50 páginas, bastantes superan el centenar, algunas tienen más de 200, 300 y aun 400, como *El capitán corajoso* de 432 páginas, la cual apareció en 31 fascículos.

Desgraciadamente Carmona, que tan diestro se muestra en su autobiografía para darnos con su peculiar y desenfadado estilo numerosos detalles de interés sobre el mundo sefardí de la época, suele rehuir tal tema en sus novelas para dedicarse casi en exclusiva a lo que en su día le había prohibido la censura turca: robos, matanzas y amores. De haber sido otro su interés y de haber dedicado más páginas a pintarnos la vida de sus correligionarios y las vivencias de su sociedad, podríamos considerarlo sin duda alguna como el más importante novelista sefardí de su época.

Pero el interés que guió a Carmona por las rutas de la literatura fue mayormente el económico, y debió resultarle obvio que a su público –que eran sus compradores–, más que el verse ellos mismos descritos en sus novelas, les apetecían aquellos temas en los que abundaba, capaces de transportar a los hombres y mujeres sefardíes a un mundo diferente y en cierto modo exótico, donde se producían acontecimientos bien distintos de los previsibles dentro de la rutina de la vida cotidiana.

No podemos cerrar esta enumeración de autores originales en judeoespañol sin referirnos a otros dos escritores, Itzhak Ben–Rubi y Enrique Saporta y Beja, a los que podemos considerar como los últimos escritores de novelas en judeoespañol, siendo sus obras producto de tiempos más o menos recientes y en cualquier caso posteriores a la guerra. Por estar además escritas en caracteres latinos no las podemos considerar como material de archivo, caso de las anteriormente mencionadas, sino que todavía tienen un potencial público lector lo cual es lo mismo que decir que aún permanecen con vida.

De buena factura son dos novelas de Itzhak Ben-Rubi: *El sekreto del mudo* (2ª ed. Tel Aviv, 1953) y *El malogrado* (s. d.); y en cuanto a E. Saporta y Beja, mencionemos su novela *En torno a la Torre Blanca* (París, 1982).

Atendiendo a los textos de las portadas, supongo que son también autores de novelas originales otro grupo de escritores de los cuales mencionaré algunos nombres. En Esmirna 1896 apareció *Condanado a tres semanas de prišión*, «novel·la inédita por Yosef Romano» (42 pp.); Bejor Ben–Eli'ézer de Edirne escribió *El refuso de un padre* (Constantinopla, 1901-1902, 256 y 408 pp.); Eliyá Š. Šemuel es autor de *Un golpe de puñal* (Jerusalén, 1905, 34 pp.); a Daniel Valancí debemos *Una venganza salvaje* (Esmirna, 1913, 95 pp.); a Yehudá Ḥayim Perahiá (Kavala), *Débora* (s.l. 1913, 16 pp.); Jac A. Bonfil escribió *El castigo de una mujer* (*Güerta de Romanzos*, Constantinopla, 1901 y 1921, 94 pp.); Sami Namar es autor de *El mancebo sin culpa* (Constantinopla, 1923, 111 pp.); y a Moíš Ḥabib

se deben *Muerta por el amor* (79 pp.), *El molino de oro* (30 pp.), *La mujer fornicadera* (32 pp.), *Los cuatro bregantes* (96 pp.) y algunas otras, publicadas todas ellas en Constantinopla entre 1921 y 1923.

Por razones de extensión no voy a ocuparme aquí de otros autores que plantean serios problemas a la hora de determinar cuál fue su relación con la novela, es decir, si hay que considerarlos como autores originales, si sólo fueron traductores, o si ni siquiera eso y sólo se limitaron a manipular las obras y traducciones de otros. Tal es el caso de Šelomó Bajar Yosef, probable autor de la novela en dos partes *El corazón* y *El preto Melek*, varias veces reeditadas con títulos parecidos, y también de *El mundo* (El Cairo, 1907); y de Alexander Ben–Guiat, Iśac David Florentín, Jean Florian, y otros, cuya adscripción a la lista de autores judeoespañoles de novelas nos parece harto dudosa.

V. Las traducciones

Si difícil es determinar la autoría de una obra a través de los textos de portada, no mucho más fácil es desentrañar el sentido de ciertas fórmulas que se refieren a la manipulación de un texto anterior.

No parece plantear problemas la fórmula neutra de «treśladado» o «traducido»; pero las cosas no quedan tan claras cuando leemos «treślado líbero», como en el caso de la versión de un relato de S. Gordon titulada en judeoespañol *Las cuatro dimansiones* o *La bendición de rabí Eli'ézer* (Plovdiv, ca. 1907), fórmula que parece apuntar a una abreviación del texto. Y aún se entiende menos «treśladado y compuesto», como leemos en *La medalla del amor* manipulada por Yosef Aharón Kohén (Alejandría, 1927).

Se refiere obviamente a abreviación textual una fórmula como «reśumido», según leemos en la versión judeoespañola de *Los miserables* de Víctor Hugo llevada a cabo por A. Ben-Guiat (*La America*, New York, 1921), con 119 páginas. Pero también apuntan a lo mismo otras indicaciones que no resultan tan obvias, como por ejemplo: «imitado», que aparece en numerosas novelitas manipuladas por Ben-Guiat. Este mismo expresa sin ambages su tendencia al resumen en el prólogo (p. 2) de su versión de *Manon Lescaut*: «Esta es la historia que vamos a contar y de la cual vamos a suprimir los pasajes los manco menesterośos».

Otras fórmulas que preludian resúmenes son las de «adaptado», «reescrito» y «adaptación populara» usadas sobre todo por Iśac David Florentín y por Jean Florian, las cuales se refieren habitualmente no a

primeras traducciones de originales en otras lenguas sino a manipulaciones, generalmente resúmenes, de novelas escritas o traducidas por otros sefardíes cuyos nombres se omiten.

Nos inclinamos a pensar, que palabras como «editado», «aranjado», «revisado y corijado», etc., apuntan de forma más o menos clara a una labor editorial.

Todo lo que hemos expuesto no quedará, sin embargo, suficientemente precisado hasta que no se lleve a cabo una paciente labor de identificación y búsqueda de los originales manipulados, seguida de la comparación textual que dará la justa medida de los cambios llevados a cabo por los adaptadores sefardíes.

En cuanto a las traducciones, la novelística judeoespañola se nutre fundamentalmente de dos grandes formantes: A) lo hebreo y B) lo francés, que a su vez son canales ambos, como luego veremos, de novelas de otras literaturas; y en un segundo plano de C) otras lenguas.

A. Del hebreo

Para el sefardí lo expresado en hebreo sigue teniendo el prestigio de siempre, pero ha cambiado esencialmente el material a su alcance. En tiempos anteriores, a través de la lengua hebrea se llegaba en exclusiva al mundo de lo tradicional y de lo religioso; ahora, sin embargo, hay que contar además con toda la producción literaria del movimiento laico de la Haskalá centroeuropea, que usa el hebreo para expresar temas nuevos inspirados en las vivencias humanas.

Vemos traducidos al judeoespañol algún autor clásico de la Haskalá, como el tenido por el creador de la moderna novela hebrea: Abraham Mapu (1808-1867) y su *Ahabat Ŝiyón* en versión de David Fresco con el título de *Amor de Ŝiyón* (2ª ed. Salónica, 1894).

También encontramos otros nombres menos conocidos: de Ben–Avigdor (seudónimo del judío ruso Abrahan Leib Shalkovich, 1867-1921), su *Lifné arbá' meot šaná* o *Aḥ veaḥot laŝará* (*'Hace cuatrocientos años* o *Hermano y hermana en apuros'*), en versión de Ḥayim Ben–'Atar con el título de *Don Migüel San Salvador* (Jerusalén, 1909); de Caroline Deutsch, su *Guedaliá* en versión del mismo traductor con el título de *El conde matado* (Jerusalén, 1909); etc.

Están asimismo presentes varios de los creadores y difusores del cuento hebreo «a la moderna». Así Perez Smolenskin (ca. 1840-1885) con *Un*

creente sinĉero (Salónica, 1929), traducido por 'Obadiá Š.-T. Ná'ar. De Yehudá Leib Gordon (1831-1892) encontramos una adaptación en prosa titulada *La punta de la yod* de su poema *Koŝó šel yod*; de Pésah Kaplan (1870-1943), *Nikola el primero y el ĵudió*; de Hemdá Ben–Yehudá (1873-1951), segunda mujer de Eliezer Ben–Yehudá, *Lulú*; y de Nissan Touroff (1877-1953), *Raḥel*, traducida por Ben–Yefuné; todos ellos aparecieron en *HaŠofar* de Plovdiv entre 1901 y 1903.

A éstos hay que añadir las versiones judeoespañolas de Š. Y. Čherežlí de *Ticvat ḥanef* de H. Eli'éżer Muszkat, titulada *Esperanza de un hipócrita* (*El Meseret*, Esmirna, a. 1901), y de *Méndele haḥayat vehamélej* de Natán N. Samueli (1848-1921), titulada *El rey y el šastre* (Jerusalén, 1903 y 1925). Etc.

Es también el hebreo el camino natural de entrada en el judeoespañol de la literatura en yídico y en alemán de autores judíos. Así encontramos algún cuento del prolífico Nahum Meyer Shalkevich (1849-1905), como *La hermoŝa Raḥel* (Jerusalén, 1904), traducido por Ben–Ŝiyón Taragán. Y también varias novelas largas; de entre ellas mencionemos la de Ludwig Philippson (1811-1889) *España y Yerušaláyim* o *Ibn 'Eżrá y Ḥulda, la hiĵa de R. Yehudá Haleví* (Constantinopla, 1887) en versión de D. Fresco; la novela de Hermann S. Reckendorf (1863-1923) *Die Geheimnisse der Juden*, inspirada en *Los misterios de París* de E. Sue y que es una especie de historia novelada del pueblo judío, la cual circuló en judeoespañol en la versión de Nisim Péreẓ titulada *Los misterios de los ĵudiós* (*La Esperanza*, Esmirna, 1875), a partir de la hebrea *Misitré ḥayehudim*; la también historia de Israel novelada *Los memuares de la familía de David*, «romansos históricos recoġidos según la teoría Reckendorf» de Abraham Š. Friedberg, traducida por Abraham M. Táĝer (Sofía, 1899); *Vieĵa mueva tiera* de T. Herzl, de la cual conocemos tres versiones, una de Bejor 'Ażariá (Plovdiv, 1908), otra de Yosef 'Użiel (Salónica, 1914) y una tercera anónima (Esmirna, 1921); etc.

Con muchas de estas traducciones la narrativa judeoespañola se ve poblada de tipos, ambientes, vivencias y realidades de ese mundo tan lejano del sefardí como es el del judaísmo askenazí.

Debemos mencionar aquí que el conocido autor de origen sefardí Yehudá Burla (Jerusalén, 1886), escritor exclusivamente en hebreo, fue vertido a su lengua materna, debiéndose a M. Attias la traducción de su relato *Quismé molédet* con el título de *Čharmes de patría* (Jerusalén, 1927).

Del hebreo llegan también al judeoespañol obras escritas originalmente en otras lenguas. Así *La hermoŝa historia Robinŝón* o *La miśeria* (Constantinopla, 1924), versión de *Robinsón Crusoe* de Daniel Defoe hecha por

Ben–Ŝiyón Taragán a partir de la hebrea publicada inicialmente en Vilna 1862. También traducida por Taragán y con el título de *Los buchukes* (Jerusalén, 1903) apareció una versión novelada de la *Comedy of Errors* de Shakespeare a partir de la hebrea publicada en *HaŜebí* de Jerusalén y como libro independiente allí mismo en 1903. La *Historia natural en la mar* (Constantinopla, 1901) es versión de un cuento de Mayne Reid (Irlanda, 1818) llevada a cabo por B. Mitrani a partir de la versión hebrea de A. Z. Rabinovitz *Iyé Borneo* ('*Las islas de Borneo*'). Con el título de *Ojo vacío* (Jerusalén, 1895) traduce Š. Y. Čherežlí un cuento de Tolstoi; e *Itamar* (Jerusalén, 1902) se trata de una versión de la novela *Ben-Hur* de L. Wallace hecha por Ben–Ŝiyón Taragán a partir de la hebrea de Eliezer Ben–Yehudá.

Amén de las traducciones del hebreo de las obras reseñadas cuyos originales están identificados, hay que añadir un buen número de otras novelas y relatos traducidos de los que por el momento poco o nada sabemos acerca de sus originales.

B. Del francés

Como arriba dijimos, el otro gran formante de la novelística judeoespañola lo constituye la literatura francesa.

Del preromanticismo se traducen *Manon Lescaut* del abate Prévost (1697-1763) y *Pablo y Virginia* de Bernardin de Saint-Pierre (1737-1814); esta última apareció primero en versión de Sara Simán–Tob (Serre) en Constantinopla (1901, 166 pp.) y luego en sendas versiones resumidas de A. Ben-Guiat en *El Meseret* (Esmirna) en 1905 y 1906, respectivamente.

Del romanticismo desarrollado en Francia en la primera mitad del siglo XIX vemos traducidos a dos máximos representantes de la que podíamos llamar la novela emocional. De A. de Lamartine (1790-1884) *Graziella*, traducida abreviadamente por Ben-Guiat (Esmirna, 1913). Y de Alejandro Dumas hijo se tradujeron *La dama de las camelias*, cuya primera versión apareció en Esmirna en 1901 y después en Salónica 1922 en adaptación de Iśac D. Florentín, y *La desconsolada*, traducida por Bejor Natán y Bejor Crispín (Sliven) y publicada sin pie de imprenta, pero cuya fecha podemos fijar en 1898 gracias al anuncio de su aparición que se publicó ese año en *El Amigo del Pueblo* de Belgrado [9]. Igualmente figura el

[9] Año 10, núm. 44 (20 mayo), p. 704.

representante más destacado de la novela de tesis: Víctor Hugo y *Los miserables*, «reṣumido» por A. Ben-Guiat (New York, 1921).

De la novela histórica y de aventuras está presente Alejandro Dumas padre con *El buraco del infierno* en versión del citado adaptador (*El Meseret*, Esmirna, 1908), y *El conde de Montecristo* en sendas versiones que aparecieron en Salónica 1902 y 1926-1927 y New York 1928, de Šemuel Sa'adi Haleví, I. D. Florentín (tres vols., 344, 353 y 503 pp.) y Albert Leví, respectivamente. Y también se tradujo de Eugéne Sue (1803-1857) *Los misterios de París* en tres versiones de E. Mošé Ben–Naḥmán (Salónica, 1876, 187 pp.), D. Fresco (Constantinopla, 1891, más de 3.000 pp.) y Y. Caraso (Salónica, 1922-1923, 572 pp.), y *El judío errante* traducida por David Ben–Šelomó con el título de *El erante* (Constantinopla, 1896, 3.292 pp.).

Al lado de estas obras se vierten por legión las novelas de numerosos autores franceses que producen a lo largo del siglo XIX una novela que podríamos encuadrar bajo el lema común de «romanticoide». Estos subproductos de la novela romántica y sus epígonos, que fueron devorados en la segunda mitad del XIX por las masas francesas, invaden ahora el mundo sefardí de oriente.

Encontramos traducida la novela *Les Deux Orphelines* de Adolphe-Philippe Dennery (1811-1899) con el título de *Las dos hermanas* (Salónica, 1926). No podía faltar Xavier de Montépin (1823-1902) de quien se vierten *La portadera de pan*, en primera versión de Víctor Leví (Constantinopla, 1895, seis vols., 2.195 pp.), seguida de la de Iṣac D. Florentín (Salónica, 1922-1923); *La linda Ângela* (Constantinopla, s.a.), traducida por Iṣac Gaḅay; *Simón y María* en versión de D. Fresco (Constantinopla, 1889, 644 y 640 pp.); y *Las muchachas de bronṣo*, traducida por Víctor Leví (Constantinopla, 2.219 pp.).

De Alfred Assolant (1827-1866) encontramos los *Maravillosos acontecimientos de el capitán Corcorán*, traducida por Čherezlí (Jerusalén, 1905). De Ponson du Terrail (1829-1871) y sus interminables novelas rebosantes de imaginación –recordemos que es el inventor del personaje de Rocambole–, el mismo Čherezlí traduce *Hanry cuatro, rey de Francia* (Jerusalén, 1912-1915, nueve partes, 1.920 pp.). De Emile Richebourg (1833) vierte D. Fresco *La condesa Paula* (Constantinopla, 1899) e Iṣac Gaḅay *La dama del velo* (Constantinopla, 1899). De Emile Gaboriau (1832-1873), considerado como el inventor de la novela policíaca, se publica *La cuedra al cuello* en versión de Iṣac Gaḅay (Jerusalén, 1912). De Pierre Decourcelle (1856-1926), *La ladrona de amor*, editada por Iṣac Y. Estrumza (*El Liberal*, Salónica, 1912), y *El mudico*, «adaptado» por M.

Molho (Salónica, 1920). De Adolphe Bélot (1829-1890), *Tres mancebos a grabatas blancas*, publicada por David Ben-Šelomó (Constantinopla, 1895, dos partes, 688 pp.). De Pierre de Valrose, *¡Pasión!*, traducida por Iṣac D. Arditti (Salónica, 1922). De Pierre Sales *El pozo medianero*, en versión de Iṣac Gaḅay (*El Telégrafo*, Constantinopla, 1888). Etc.

A ellas debemos añadir las dos únicas novelas de Julio Verne de las que conocemos versión judeoespañola, *Michel Strogoff* (Constantinopla, 1890) y *Los hijos del capitán Grant* (*El Tiempo*, Constantinopla, 1896), ambas en «traducción líḅera» de David Fresco.

En medio de esta lluvia torrencial del romanticismo, de este piélago de imaginación desbordada, exotismo, bizarras aventuras y amores delirantes o enfermizos o nostálgicos, no encontramos ni una sola obra de algún otro autor romántico de primera fila, como Balzac, ni de ninguno de los escritores de la escuela realista surgida en Francia en la segunda mitad del XIX. Silencio para Stendhal, Flaubert, etc. Podemos exceptuar a A. Daudet, de quien A. Ben-Guiat tradujo una selección de fragmentos de sus obras, que se publicó en 1912 en el número especial de *El Meseret* dedicado a Pésah.

El naturalismo no tiene entre los sefardíes muchos más adeptos, con la excepción de E. Zola, cuya relativa popularidad en el mundo sefardí podemos suponer debida no a sus cualidades como autor sino a la fama personal que obtuvo en el mundo judío tras su intervención en el *affaire* Dreyfus. De este autor se tradujo su novela *Nantás* (*El Nuvelista*, Esmirna, 1904), en versión de M. Menašé.

Igualmente los lectores sefardíes, que en los primeros 30 años del siglo leen versiones judeoespañolas de novelas francesas, tampoco conocen lo que por esos mismos años se produce en Francia: Anatole France, Pierre Loti, Romain Rolland, Marcel Proust, Jules Romains, Pierre Benoit, etc. O al menos eso es lo que suponemos, ya que otras muchas novelas y relatos, cuyos títulos omitimos por no alargar, nos han llegado del francés en versiones de los traductores citados y de otros varios, sin que se hayan identificado todavía a sus autores originales.

Quiero resaltar la labor de tres de los traductores citados, dos de ellos, Víctor Leví y A. Ben-Guiat, en atención a su prolífica producción. Al primero se debe la mayoría de las versiones de las largas novelas románticas citadas, a las que podemos añadir otras, como *Los dramas del casamiento* (Constantinopla, 1897, 607 y 639 pp.), *Šelomit* (Constantinopla, 1899), *El muerto vivo* (Constantinopla, 1920, 285 pp.), *Bula Flama* (Constantinopla, 1920), etc.

En cuanto a Alexander Ben-Guiat, además de las novelas citadas tradujo muchas otras, inundando el mercado con un aluvión de novelitas «imitadas» o «tresladadas del francés» y otras en las que no consta la lengua de la que se traduce, pero que a tenor de los argumentos y escenarios debemos entender que son también francesas. Ya hemos dicho que la mayoría se publicaron primero en Esmirna, alguna de forma independiente o como folletón de *La Buena Esperanza* y la mayoría en *El Meseret* y en *El Mažaloŝo*, y después fueron reeditadas por Čherezlí en Jerusalén.

El tercer nombre que quiero resaltar es el de Sara Abraham Simán –Tob, única mujer que encontramos en relación con la novela, la cual además de la citada *Pablo y Virginia*, tradujo *Celia y Olindo* (Jerusalén, 1902).

A través del francés llegan al judeoespañol obras de otras literaturas, como la versión abreviada de D. Valancí de las *Mil y una noches* (Esmirna, 1913, 3 vols., 832 pp.), la cual, sin embargo, no parece ser la primera, ya que por un anuncio aparecido en 1873 de los libros en venta en *El Nacional* [10] de Constantinopla sabemos que por esas fechas circulaba ya una versión judeoespañola de esta obra.

También del francés se vierte *Romeo y Julieta* de Shakespeare en versión de Josef Caraso; y supongo que de esta lengua procede la versión de A. Ben-Guiat de *Los dos viajes de Gulliver* (*El Meseret*, Esmirna, 1897) de J. Swift. De temas y autores rusos son la traducción de Alard de *Los que son menospreciados* de George Verdin sobre la vida judía en Rusia bajo el zarismo (*Avante*, Salónica, 1923), con un prefacio de Anatole France; dos novelas de M. Gorki, *Una trágica chiquéz* en versión anónima (Salónica, 1925) y *La madre*, de la cual lo único que sé es que en 1913 se anunciaba su venta en el periódico *Avante* de Salónica [11]; *Polikuška* (Salónica, ca. 1925) de L. Tolstoi; y *El ĉemento* (Salónica, 1928) de Fedor V. Gladkov (1883-1958).

C. De otras lenguas

Aunque en mucha menor medida, también se traduce directamente al judeoespañol de otras lenguas: alemán, italiano, griego, inglés, turco y ruso.

[10] Año 1, núm. 38 (4 abril), p. 150c.
[11] Año 3, núm. 99 (230) (25 julio), p. 4c.

Del alemán procede la traducción anónima de *El pichón salvador* (Esmirna, 1913), la también anónima *La mano cortada* (Jerusalén?, 1908, 366 pp.) del escritor vienés Teodoro Schayebi, *La hermoṣa Ester* traducido por A. Š. (*El Amigo del Pueblo*, Ruse, 1903), y el relato de Samuel Gordon *Las cuatro dimansiones* o *La bendición de raḅí Eli'ézer* (Plovdiv, ca. 1907) en versión de Ŝipori, seudónimo de Yiŝḥac Ṗ. Pérez. Ignoro a partir de qué lengua hizo Benedeto D. Bežés su traducción del *Werther* de Goethe (Salónica, 1906).

Del italiano traducen Eliyahu Šem–Tob Arditti *La madrasta* (Salónica, s.a.) y León Mošé Saporta *Las víctimas del amor* (Salónica, s.a.).

Varios traductores lo hacen del griego, como Abraham Ben–Aroya, que vertió *Condanado* (Salónica, 1924) de Teotokies Costandinos; Y. Š. Cažés, con sus versiones de *El barquero del Volga* (Salónica, ca. 1922, 3 vols., 208, 156 y 224 pp.) del escritor ruso Ivan Biloguin y *Los amores de Yangolas* (Salónica, 1927, 2 vols., 168 y 183 pp.). De tal lengua se traduce *Genoveva* (Constantinopla, 1873); y también dice hacerlo Jean Florian en la portada de *Quiero ver al papa* (*El Tiempo*, Salónica, 1927): «adaptación del grego specialmente para los lectores del *Tiempo* por ...».

Traducen del inglés David ben Baruj Bežés y su hijo Benedeto la novela *El testamento* o *Humberto y Adelina* (Salónica, 1908, 280 pp.); y el políglota David Fresco el relato *Del fondo de la noche* (*El Tiempo*, Constantinopla, 1904).

Del turco dice traducir I. David Florentín la novela *Las suċiedades del ḥarem* (*El Tiempo*, Salónica, 1931, 352 pp.). Y en la versión anónima de *Los hermanos Karamazov* de Dostoievski, en dos volúmenes (Salónica, 1930, 2 vols., 236 y 308 pp.), se indica que fue «treṡladado del oriġinal».

No podemos terminar esta panorámica de obras originales y traducciones sin señalar que a todo lo expuesto hay que añadir un cierto número de novelas de las que sabemos que son traducciones, pero que desconocemos de qué lengua lo fueron; y también el muy nutrido grupo de las novelas que nos han llegado de tal modo anónimas que no podemos precisar si son originales o no.

VI. Temática

Ocupémonos ahora de los temas presentes en la novela difundida en judeoespañol. Atendiendo a su contenido, podemos a grandes rasgos clasificarlas en A) sensibleras, B) de aventuras y policíacas y C) de vivencias

judías, si bien las lindes no son tajantes y muchas novelas participan a la vez de varios de esos contenidos.

A. La novela sensiblera

El grupo sin duda más numeroso de la novelas en judeoespañol es aquel cuya temática está destinada a excitar la sensiblería del lector, a lo que se llega a través de tres caminos que raramente se dan aislados: el amor, la «pena–penita–pena» y la truculencia. A tales grupos pertenecen algunas de las novelas ya citadas y otras muchas de las cuales los títulos y los subtítulos son reveladores del contenido.

Amplia es la lista de las «novelas rosa» o de amor: *Jusṭicia merecida* (Salónica, 1922), «chico romanzo mucho curioṡo lleno de intrigas de amor»; *El mancebo sin culpa* (Constantinopla, 1923), «romanzo dramático y de amor compuesto por Sami Namar»; *Amor que mata* (Salónica, 1927); *Amor de salvajes* (Esmirna, 1912); *Amor sin esperanza* (Esmirna, 1900); *El templo de amor* (Constantinopla, 1924); *El primo beṡo* (Salónica, 1922); *Fuerte más que la muerte* (Salónica, 1927), «romanzo enfechiżante lleno de pasión y de amor»; *El ponte de los suspiros* (Salónica, ca. 1913), «romanzo de aventuras de amor y de heroíṡmo»; etc.

Como ejemplo de este apartado de la novela rosa que reúne un buen número de los tópicos del género, veamos el argumento de *Anna María* o *El corazón de mujer*, «romanzo muy eṡmoviente por Alexander Ben-Guiat de Eṡmirna», que por tercera vez se reeditaba en Jerusalén (Cairo) en 1905.

El barón francés Claude de Čhatel, dechado de perfecciones y bien casado, tiene el problema de que su mujer no puede darle descendencia. Enamorado de una criada de la casa, Anna María, la deja en estado de buena esperanza; llegando el asunto a oídos de la baronesa, Claude opta por enviar a su amante de vuelta a su pueblo natal. Allí Anna María, después de haber parido un niño, es asesinada por un antiguo novio. Cuando el barón, ante tanta calamidad, ha decidido suicidarse, su comprensiva esposa le hace saber su perdón y su deseo de adoptar al niño.

De mucha pena y lloro son otras novelas, tales como: *La güerfanica desmamparada* y *El hijo repentido* (Constantinopla, 1923); *Póbera madre* (Salónica, 1921), «novel·la verdadera ..., eṡmoviente y muy interesante»; *La cieguita* (Constantinopla, 1909); etc.

Algunas tienen intención moralizante, como por ejemplo: *El fin de la*

Jugadera (Constantinopla, 1927), «romanzo histórico y moralico»; *Genoveva* (Constantinopla, 1923), «romanzo histórico moralico amostrando el cabo de la mujer honesta»; etc.

Plagadas de crímenes y horrores están novelas como: *La cabeza cortada* (Esmirna, 1903); *Donna Flor* (Cairo [Jerusalén], 1903), sobre una joven de origen español, quien descubre que se ha casado con un asesino; *Del fondo de la noche* (Constantinopla, 1904), sobre un ciego que es testigo de un asesinato; *Amor de bregantes* (Salónica, 1926), «romanzo de amor y de brigandaje»; *Los amores de Landrú* (Salónica, 1927), «romanzo moderno lleno de peripecías y crímenes horibles»; *Una venganza salvaje* (Esmirna, 1913); *El matador de criaturas* (Cairo [Jerusalén], 1908); *Muerta de mala muerte* (Jerusalén, 1911); *Una famílla de matadores* (Cairo [Jerusalén], 1908); *La bebedera de sangre* (Salónica, 1928), «romanzo de amor y aventuras»; *Sangre que corre* (Salónica, 1926), «romanzo sensacional de dram y amor»; etc.

Como ejemplo del grupo resumamos el argumento de *Baños de sangre*, «romanzo imitado por Alexander Ben-Guiat» (Esmirna, 1908). La acción se desarrolla en Francia en 1754. Los hermanos Héctor y André de Pierfón se dirigen a París, donde el primero piensa dejar a su hermano menor como paje al servicio del rey. Ya en París, Héctor recibe una misteriosa cita a la que acude y que resulta ser una trampa: un persa leproso y su malvada hermana se dedican a raptar jóvenes sanos a los que degüellan para beberse su sangre y bañarse en ella. Una vieja al servicio de los criminales hermanos reconoce en Héctor al hijo que tuvo con su patrón y corre a llamar a los guardias, tras de lo cual se vuelve loca. La muchedumbre enfurecida asalta la cárcel y descuartiza a los malvados persas.

Entre las novelas de este grupo podemos destacar a título de curiosidad *La cabeza del bregante*, «romanzo imitado por Alexander Ben-Guiat» (Esmirna, 1899), en donde se nos cuenta las aventuras de Emanuel Aguilar, bandido sevillano a lo Luis Candelas, cuya historia se da como sucedida hace más de 50 años. Puesta a precio la cabeza de Aguilar, Jusepo, un joven compañero de la banda, se la corta con intención de cobrar la recompensa. Con el despojo en el morral, se encamina a Madrid y por el camino la cabeza empieza a hablarle, contándole poco a poco la historia de su vida. Obligado por la parlante cabeza, se encamina a Sevilla, lugar en el que está enterrada la mujer de Aguilar. Cuando el joven está a punto de llegar a esa ciudad, nos encontramos con el siguiente despiste topográfico (p. 46): «Cuatro días después, Jusepo se topaba a los bodres del río Guadalquivir que pasa por Valencia». Llegados al lugar de la

tumba, la cabeza acaba su historia descubriéndole a Ĵuśepo que es su hijo; ante tal noticia el joven desfallece... y el diablo se apresura a tomarle el alma.

De todos los adaptadores y autores sefardíes, los más aficionados a hacer correr lágrimas y sangre fueron Alexander Ben-Guiat y Jean Florian, amén de algunos otros como I. D. Florentín, I. Gaḇay y el propio E. Carmona.

B. Novelas de aventuras y policíacas

Son también muy numerosas las novelas que podemos encuadrar bajo el concepto general de *aventuras*. Mencionemos algunos títulos: *El capitán corajośo* de E. Carmona (Constantinopla, 1910); *El castillo* de Š. Bajar Yosef (Salónica, 1885), especie de novela de caballerías que tiene lugar en Zanzíbar en la cual se narran los amores entre Artemisa, hija del rey Mercapatán, encerrada en un palacio y consagrada por su padre al ídolo de la isla, y el pastor de ovejas Denís, que a la postre resulta ser sobrino del rey; *Kaskambó* (Esmirna, 1906), nombre de un general ruso enviado a Caucasia que por el camino es apresado por unos bandidos de los que consigue huir tras pasar un tiempo en cautividad; *La caverna de los millones* (Esmirna, 1891); etc.

Constituyen un grupo especial dentro de este apartado las novelas policíacas en torno a las hazañas de tres personajes: Nick Carter, de quien se dice que es «el más ilustre políz amator americano de muestros días», Nat Pinkerton, a quien también se le aplica parecida fórmula, y Jim Jackson, «célebre políz amator americano».

Parece que las aventuras de Nat Pinkerton gozaron de un mayor favor del público, pues en el primer número de la *Biḇlioteca Salonicién* en donde se publicaba su novela *El ciclista infernal* leemos la siguiente nota del editor (p. 31):

> Atención: Por contentar a las numerośas demandas de muestros lectores, mos proponemos de haćer aparecer las muevas broč̌huras del ilustre polís amator Nat Pikerton en lugar de Nik Carter.

Larga es la nómina de las novelas de Pinkerton que circularon en el mundo sefardí; además de la ya citada de la *Biḇlioteca Salonicién*, la *Biḇlioteca Beśalel* publicó otras 20. He aquí algunos de sus títulos: *El misterio del castillo, El comercho de mujeres a Boston, Las joyas del príncipe, Los ladrones de*

la posta de Čhicago, La fuyida de Pinkerton, La sociedad de los tomadores de venganza, El secreto a la tumba, La campana de oro, Miliones en ĵogo, La novia desparecida, El ĵuez falsador, La fin de un gastador, Un robo al heŝpital, El ladrón de criaturas, etc.

De Jim Jackson se publicaron unas 14 novelitas, de las cuales sólo me ha llegado el título de la que encabeza el lote, *El ladrón de los trenos*, publicada probablemente en la *Biḃlioteca Salonicién*; y de Nick Carter, *La teror del cuartier quinés a Niu York*, que realmente no sé si es el título u otra adjetivación del personaje, publicada también en la misma *Biḃlioteca.*

C. Vivencias judías

De especial interés son las novelas que abordan aspectos de la vida judía. Las podemos clasificar en cuatro grupos: 1) sobre el pasado judío clásico, 2) de ambiente askenazí y de problemática judía general, 3) de ambiente sefardí y 4) las que abordan el tema de España y los judíos. Las novelas de los apartados primero, segundo y último son en su mayoría traducciones del hebreo o de otras lenguas de novelas escritas por autores judíos no sefardíes.

1. Del pasado judío

Se trata de obras que nos cuentan historias judías anteriores a la destrucción del segundo Templo.

Algunas se inspiran en personajes bíblicos, como *La señora de Ester* (*Acción*, Salónica, 1937) sobre la reina Ester; y *El conde matado* (Jerusalén, 1909), «cuento histórico de la época de la destrucción del primer santuario», que nos narra la historia de Guedaliá ben Ahicam, cuyo asesinato se narra en *Jeremías* 41. Y otras nos hablan de antiguos ritos, como *La agua de la sotá* (Constantinopla, 1889), sobre la forma de averiguar si una mujer había cometido adulterio haciéndola beber un brebaje, que siempre resultaba ser mortal.

Varias novelas nos reflejan vivencias humanas generales que tienen de singular el estar ambientadas en tiempos del judaísmo clásico. Este es el caso de *La hermandad* (Jerusalén, 1895), «historia maravioŝa que aconteció en tiempo de los šofetim ['jueces'] en Yisrael», ambientada en tiempos de los primeros jueces; de *Eli'ézer y Neftalí* (Presburgo, 1881) –o *Los*

dos hermanos (Constantinopla, 1901)–, ambientada en el Israel bíblico al final del período de los jueces, sobre el drama que se desarrolla entre los dos hijos del gran sacerdote Ŝadoc al enamorarse de la misma joven; y de *Enigma* o *El ĵudió y la princeśa* (*Güerta de Yerušaláyim*, Jerusalén, 1902), que tiene lugar durante el cautiverio judío en Babel en tiempos del rey Baltasar.

A estas novelas debemos sumar *Itamar* (*Güerta de Yerušaláyim*, Jerusalén, 1902, 196 pp.), versión de la novela *Ben-Hur* de L. Wallace.

2. De ambiente askenazí; de problemática judía general

Son numerosas las novelas que reflejan los modos de vida y los hábitos del judaísmo askenazí en la diáspora, las cuales son en su mayor parte traducciones del hebreo, aunque también encontremos algunos originales sefardíes.

Un lote se ocupa de las vivencias del judaísmo en Centroeuropa y sus relaciones con el mundo cristiano que le rodea. Mencionemos entre ellas varios relatos, como *Casamientos embrollados* (Jerusalén, 1902, 16 pp.), *Esperanza de un hipócrita* (*El Meseret*, Esmirna, a. 1901); *El rey y el šastre* (Jerusalén, 1903, 16 pp.), «novela de la vida ĵudía en Galicia»; *La punta de la yod* (15 pp.) y *Nikola el primero y el ĵudió* «leẏenda rusa», publicadas ambas en *HaSofar* (Plovdiv) en 1901 y 1902 respectivamente; *La hermośa Ester* (*El Amigo del Pueblo*, Ruse, 1902, 28 pp.), «cuento histórico asucedido en el año 1663 en la civdad de Pinsk (Polonia)»; etc.

También encontramos novelas más largas, como: *Historia interesante de el emperador Baśil el segundo y el raḅí* o *Un marido entre dos mujeres* (Esmirna, ca. 1913, 142 pp.), que se desarrolla en Bizancio a finales del siglo X; *Los que son menospreciados* (2ª ed., *Avante*, Salónica, 1923, 460 pp.), «romanzo de la vida ĵudía de Rusía soto el tẓarismo»; etc.

Son también de ambiente askenazí en buen número de los relatos breves de los que se dice autor Moíś Leví y publicados en las *Novel·las del Kirḅach* (Salónica, 1923). De judíos alemanes es *El papa de Roma*, en donde un rabino identifica gracias a una jugada de ajedrez a su hijo que se ha convertido en Papa; y *La venganza de un ĵudió*, que tiene lugar en Frankfurt. Varias se desarrollan en Rusia, como *Castiguerio merecido, Por tener un fiĵo* y *Quiḍušim por yerro*, sobre un rabino que queriendo casarse con una joven se encuentra en el tálamo a su anterior esposa a la que había abandonado. Y algunas más en otros lugares: en Hungría, *Un*

patriota; en Polonia, *Venganza de madre*; en París, *Por salvar su hija*; en Austria, *Los dos médicos*; etc.

También se desarrollan en Austria otras novelas. Así *El emperador Jusepo el segundo y la hermosa Ester* (*Güerta de Historia*, Viena), «historia muy interesante treslադado de un manuscrito antiguo por el difunto Se. Šem–Tob Semo», sobre las pruebas a las que el emperador somete a los judíos de Viena para mostrar a sus ministros su fidelidad; y *El salvador* (Jerusalén, 1895, 120 pp.), «cuento milagroso que aconteció en tiempo de la inquisación en la Ostría».

Al judaísmo austríaco se refiere asimismo la novela *El convertido* (Constantinopla, 1921) escrita por E. Carmona. La acción se desarrolla en Viena, en tiempos de la emperatriz María Teresa; y nos cuenta la historia de Tamar, hija del rabino, de la que están enamorados Binyamín, discípulo de su padre, el convertido Klemán, también antiguo discípulo suyo y ahora edecán del príncipe Rodolfo, y el mismo príncipe. Tras muchas angustias y peripecias todo acaba con bien y Tamar y Binyamín se casan.

La problemática del judaísmo diaspórico y cuestiones como la asimilación, el antisemitismo y las acusaciones de crimen ritual están también presentes en la novela judeoespañola.

De la asimilación se ocupa el relato *Los hijos* (*El Judió*, Constantinopla, 1911, 14 pp.); y de la acusación de crimen ritual la novela de Jacques Loria *La sangre de la maŝá* (Constantinopla, 1910, 128 pp.), cuya acción transcurre en Rumanía.

Tampoco faltan novelas de contenido sionista. Así el relato *Débora* (s.l., 1913) de Yehudá Ḥ. Perahiá, sobre una muchacha judía asimilada que tras enterarse de los pogromes de Kichinev se hace sionista. En la novela *Flama vedre* (Tel Aviv, 1933, 48 pp.), traducción de Baruj Naé de la obra de Abraham Wissotzky, se nos habla del establecimiento de judíos en Palestina y sus relaciones con los árabes. Y también se ocupa de los judíos en la tierra de sus mayores la novelita *Čharmes de patría* (Jerusalén, 1927, 68 pp.) de Yehudá Burla.

A todas estas debemos añadir alguna novela que es judía porque lo son sus protagonistas, pero que se ocupa de asuntos generales sin ningún rasgo distintivo. Tal es el caso del relato *El anío de quidušín* (*El Meseret*, Esmirna, 1903, 14 pp.), sobre una joven judía parisina que se niega a casarse con un desconocido novio a quien está prometida desde su infancia por haberse enamorado de otro muchacho; los problemas desaparecen cuando este último resulta ser el novio que sus padres le habían destinado.

3. De ambiente sefardí

No muchas son, lamentablemente, las novelas que nos reflejan el mundo sefardí.

En la anónima novela *Consejo a seguir* (*Güerta de Historia*, Viena, 1865) se ejerce una severa crítica del sistema de la educación tradicional religiosa que recibe un joven sefardí de Constantinopla, el cual se abre al mundo moderno gracias a la lectura de un libro de Abraham Mapu. Y ya hemos visto que en *Refael y Miriam* (Constantinopla, 1910, 191 pp.) su autor Ben–Yiŝhac Sacerdote nos refleja también «la vida de los judiós del oriente».

Conocemos varios relatos breves, como los de Moíš Leví recogidos en las citadas *Novel·las del Kirḥach* (Salónica, 1923). Así *Un bravo tulumbachí*, sobre una adinerada joven de Salónica, Luna Menačhé, quien no quiere casarse con su novio porque se ha enamorado de un bombero; rechazada finalmente por éste, acepta a su primer pretendiente. También se ambienta en Salónica *Solica Taḥaḥ*, sobre los problemas originados por el error de la madre de la protagonista, quien confunde a la hija de sus patronos con Solica. Y la *Historia de Ḥasday* que versa sobre un judío perverso y criminal que se marcha a Tánger donde se hace musulmán, llegando a ocupar la dignidad de cadí; a los 60 años huye a Gibraltar, donde regresa al judaísmo, y raptado por los moros que lo reclaman, es rescatado por los judíos gibraltareños.

Parece ser de ambiente sefardí la ya aludida novela *La novia 'aguná* de E. Carmona, que no he podido leer. En su novela *Flama acendida* (Salónica, 1922, 96 pp.), «eṣhueño que se soñó Šemuel Sa'adi Haleví», nos relata el autor un sueño suyo sobre la reacción que debieran haber tenido los sefardíes de Salónica establecidos en Suiza al enterarse del incendio que asoló su ciudad natal en 1917. Š. Révaḥ aborda en su novela *Soĉetá podrida* (Salónica, 1931, 108 pp.), «čenas de la vida reela de Salonico», problemas como el alcoholismo, y adorna su texto con numerosos textos tradicionales de romances y canciones.

Y también nos describen la vida sefardí en Salónica Itzhak Ben-Rubi y Enrique Saporta y Beja. El primero en sus novelas *El sekreto del mudo* (2ª ed. Tel Aviv, 1953), sobre la segunda guerra mundial y la resistencia francesa, algunos de cuyos capítulos se desarrollan en Salónica (311 pp.); y *El malogrado* (s. d.), sobre los amores del rico Pepo y la pobre muchacha Perla, con una muy interesante descripción de los bajos fondos de Salónica y del devastador incendio de 1917 (219 pp.).

En el prólogo de esta última (pp. 2-3) nos indica Ben-Rubi los motivos que le impulsaron a escribir su novela así como su fuente de inspiración:

> Empezo la publicación de este romanzo por responder al deseo de muchos de mis grandes y buenos amigos, publicistas, escritores y eruditas, los cualos habiéndome hecho el grande honor de meldar mis romanzos *El secreto del mudo*, *El amor que mata* y *La negrita del río*, me consejaron de dedicar una de mis obras por hacer revivir personajes de nuestra civdad natala, de nuestra querida Salónica ... A esta invitación ... vino ajustarse la de un lector de Nueva-York, el cual mandándome un manuscrito de su padre [nacido y crecido en Salónica] de una ventena de páginas, firmadas R. de S. Moreno, me suplica inspirarme de ellas para escribir algo sobre Salónica ... No pude quedar sodro al honor y a la confienza donde so el objeto.

En cuanto a la obra de Enrique Saporta *En torno de la Torre Blanca* (París, 1982), con una exposición novelada de la vida sefardí en Salónica, así es como nos la describe el propio autor (p. [XI]):

> Es un cuento romanceado que sierve de cuadro y de pretexto a una descripción de los usos, de las costumbres y de las tradiciones de los sefardís de Selanik ... Si no es los de todos, es al menos de la majoritá de ellos tal como eran al empecijo de este sécolo.

4. De España y los judíos

Veamos finalmente las novelas que se ocupan de España y los judíos. Al contrario de lo que pasa en el teatro, los sefardíes no escriben novelas sobre este tema, sino que se nutren de las varias debidas a la pluma de escritores judíos askenazíes, muchos de ellos herederos del movimiento cultural de la Haskalá, quienes con un cierto espíritu romántico, paralelo al que hizo volver en su día los ojos de literatos franceses e ingleses hacia oriente, encuentran en España y sus judíos fuente de inspiración. Carecen, sin embargo, muchos de estos autores de la más elemental información sobre la historia y geografía de nuestro país, incurriendo con frecuencia en errores que al lector español le resultan hilarantes.

Los temas favoritos de estas obras son, naturalmente, la expulsión, la Inquisición y los conversos. Encontramos el primer tema en la interesante novela *Don Migüel San Salvador* (Jerusalén, 1909). La acción se inicia en 1491: don Migüel, flamante oficial de los Reyes Católicos en la guerra de

Granada, se entera de su origen judío por el que fuera su preceptor don Alfonso de Ferera. Proclamado el Edicto de expulsión, regresa don Migüel a Toledo, donde le descubre su origen a su prometida Clara, quien no ve en ello obstáculo para su unión; pero Migüel decide emigrar de España, y sumándose a las caravanas de expulsos, reencuentra a una hermana a la que habían raptado de casa de su padre cuando él era un niño. Acaba la novela con la maldición de los rabinos a la tierra que tan cruel ha sido con ellos.

El tema del tribunal del Santo Oficio aparece en varios relatos breves, como *El apreṡado de la Inquisición* (*Miṡráyim*, Cairo, 1904, 14 pp.), en donde Baltasar Orobio, huido de España a Amsterdam, narra las torturas a las que han sido sometidos él y su padre. En *Pinto de Amsterdam* (*El Meseret*, Esmirna, 1901, 32 pp.) se cuentan las aventuras de Yiṣḥac Pinto, el cual al volver de Java camino de Amsterdam se ve sorprendido por un motín. Los bandidos lo entregan en Cádiz a la Inquisición y allí, tras sus negativas a convertirse, se disponen a quemarlo. Un príncipe alemán visita Madrid y encaprichado con el judío se lo compra a los inquisidores. Ya en el barco se descubre que el tal príncipe no es sino la sagaz mujer de Pinto, que ha inventado todo el enredo para salvarlo.

También nos hablan de conversos perseguidos las novelas *Los maranos* (Ruse, 1896, 80 pp.), «un paso de la vida de los ĵudiós en España en el 15en seclo», y el relato breve *El séder en Madrid*, que nos ha llegado en un ejemplar sin portada (18 pp.).

En la primera se nos cuentan las aventuras de María, hija de un encumbrado converso, y el final desgraciado de su pariente rabí Yehudá ben Ferga, quemado en la hoguera. En *El séder* vemos cómo en 1570 un joven converso de Toledo, Pérez Mortera, que llega a Madrid perseguido por la Inquisición, reconoce a otro correligionario al verle en la víspera de la Pascua judía comprar perejil, lechuga y apio, verduras de uso ritual en la festividad. Invitado a participar en la celebración del séder, es decir, en la cena festiva, ésta se ve interrumpida por la llegada de un inquisidor, quien sin embargo se identifica también como converso y biznieto de rabí Mošé del Médigo. Poco después todos, incluido el inquisidor, logran huir a Salónica.

Se ocupan asimismo estas novelas de otros períodos de la historia judía en la Península. En *La hermoṡa Ḥulda de España* (Jerusalen, 1910, 224 pp.) se narran los amores de Abraham ibn 'Eẓrá y la hija de Yehudá Haleví, de quien viviendo en Córdoba hacia 1145 se dice que es consejero del rey Alfonso VIII. Y en *Don Yosef y su hija* (Viena, 1878, 48 pp.), se

nos cuentan las aventuras de Yosef ben Efraím en el reinado de don Yuán, hijo de Manuel. La acción se desarrolla en Sevilla, «capital de Castilla» «en el sécolo quinċeno», donde el judío, consejero dilecto del rey, es calumniado por un ministro envidioso. Estalla la guerra, pues «muchos soldados arabos del Maroco pasaron el confín (sener) de la Castilla para haċer guera con los españoles» (p. 34); un valeroso guerrero, que no es otro que Sara la hija de don Yosef, da muerte al general árabe y pone a sus tropas en fuga. De regreso a Sevilla, Sara pide al rey clemencia para su padre, averiguándose la verdad de las calumnias del malvado ministro que es decapitado.

Y finalmente en *Salvada del convento* (*El Meseret*, Esmirna, 1901, 31 pp.) se nos narra cómo en Córdoba, una joven judía, Raḥel Šemuel Leví, raptada y encerrada en un convento, es rescatada por un joven, quien la lleva a Damasco haciéndola su esposa.

Conclusión

Como ya dijimos arriba ni se nos han conservado todos los textos judeoespañoles narrativos que se escribieron ni se ha delimitado el *corpus* de lo conservado.

Con los materiales que tenemos sí podemos, sin embargo, concluir lo siguiente: que el dar un juicio valorativo y global sobre la novelística judeoespañola sería tanto como juzgar la narrativa popular de nuestro tiempo. Tal literatura está ahí, abundantísima, y lo que es más importante, constantemente reclamada por la gran mayoría que se nutre de ella y con ella distrae sus ocios. Es inútil negarse a la evidencia: ésa es la literatura que más se lee y no puede volverse la espalda a este hecho sociológico. Desde tal punto de vista, las novelas judeoespañolas cumplieron su función como lectura de entretenimiento para distraer a sus lectores a través de la exposición de una acción sin apenas introspecciones en el mundo interior de los personajes.

En contra de lo que sucedió con el teatro, en cuyos autores y adaptadores primó un afán de transmitir cultura, muchos de los más activos autores y seleccionadores de novelas no vieron en ello sino una forma de lucro económico. Quizá el acto público que es el teatro, en donde un texto se transmite a la vez a un número elevado de personas, refrenó los excesos de los seleccionadores y adaptadores, quienes sin embargo no se vieron cohibidos a la hora de proporcionar material de lectura en solitario.

Sería inimaginable, por ejemplo, que un argumento como el que hemos resumido de *Baños de sangre* se desarrollara en un escenario ante un público formado por comerciantes, profesionales y amas de casa. Pero estos mismos no tenían ningún empacho en tomar en sus manos y privadamente las novelitas que los Ben-Guiat, los Florentines y otros semejantes les proporcionaban.

No quiero terminar sin antes señalar lo mucho que aún queda por hacer: fijar el *corpus*, lo cual incluye en la medida de lo posible el deslindar las novelas originales de las traducidas; precisar las versiones más o menos diferentes de una misma novela, muchas veces enmascaradas bajo distintos títulos; analizar los textos traducidos a la luz de los originales; etc. Y sobre todo editar y estudiar las novelas originales y muy especialmente aquellas que nos describen el mundo sefardí de su momento.

Bibliografía

No mucho es lo que la moderna investigación ha producido de modo monográfico sobre la novelística judeoespañola.

De forma muy general se ocupa de ella Molho, *Literatura,* pp. 303-304. De mayor interés son las presentaciones de conjunto de David F. Altabé «The romanso, 1900-1933: A Bibliographical Survey»: *The Sephardic Scholar*, Serie 3 (1977-1978), pp. 96-106, y Mª Dolores Sánchez García-Arcicollar, «El género narrativo en la literatura judeoespañola»: *Actas de las Jornadas de Estudios Sefardíes*, Cáceres, 1981, pp. 107-113. De algunos aspectos concretos de la novelística, tales como problemas que plantean las fórmulas de las portadas, reediciones y plagios, distribución y venta, los editores y la crítica, me ocupo yo misma en «Nuevos aspectos de la narrativa judeoespañola», ponencia presentada en el Congreso acerca de la Proyección de España en sus Tres Culturas, celebrado en Medina del Campo (abril, 1991) y en prensa para las Actas. Y también hay que tener en cuenta la comunicación presentada al mismo Congreso por A. Barquín López, «Acercamiento a la novela corta judeoespañola de principios de siglo».

De uno de los más prolíficos escritores de novelas sefardíes, se ocupa Robyn K. Loewenthal en su bien documentado estudio *Elia Carmona's Autobiography: Judeo-Spanish Popular Press and Novel Publishing Milieu in Constantinopla, Ottoman Empire, circa 1860-1932*, 2 vols., tesis Univ. de Nebraska-Lincoln, 1984. Y también hay esporádicas noticias sobre novelas en los artículos de A. Leví sobre el periodismo en Esmirna y los periodistas A. Galante y A. Ben-Guiat que hemos citado en el capítulo anterior.

En cuanto a textos, el mismo Altabé resume el contenido de una anónima novela original en judeoespañol en su artículo «Konsežo a tomar, A Haskalah

Work in Judeo-Spanish»: *Tradition*, 15, núm. 4 (primavera, 1976, pp. 91-100. Y hoy día contamos con algunos relatos y novelas transcritos y editados. La versión judeoespañola del relato hebreo de N. N. Samueli *Méndel haḥayat vehamélej* la edita L. Carracedo en su artículo «La novela *El rey y el šastre*»: *Estudios Sefardíes*, 1 (1978), pp. 399-410. Y por curiosa coincidencia, la novela anónima *Historia interesante de el emperador Baśil el segundo y el raḥí* ha visto dos modernas ediciones: una es la llevada a cabo por Mª del Rosario Martínez González en su *Un marido entre dos mujeres*, Barcelona, 1978, quien hace preceder el texto de una introducción plagada de incorrecciones; y la segunda se trata de una traducción al inglés llevada a cabo por Sita Sheer en *The Rabbi had two wives*, Jerusalén, 1985.

Y finalmente Esther Benbassa-Dudonney se ocupa de *La Ermoza Ester* (París, 1980), reproduciendo el texto judeoespañol, el cual transcribe en páginas enfrentadas.

VII
EL TEATRO

Como ya hemos mencionado, otro de los géneros literarios que nacen y se desarrollan entre los sefardíes a partir de la segunda mitad del siglo XIX es el teatro.

I. Antecedentes

Pero aunque se trate de un género adoptado, que adquiere vida en el mundo cultural que nos ocupa como un producto de los tiempos modernos, debemos, sin embargo, mencionar algunos datos que muestran que con anterioridad a esa segunda mitad del siglo XIX ya había tenido el sefardí una cierta relación con lo teatral.

Los testimonios más antiguos que conocemos, de a mediados del siglo XVIII, nos los proporciona el escritor francés Jean A. Guer en su libro sobre los turcos y su mundo [1]. Se describe allí la afición de este pueblo por el *Karagöz*, personaje que da nombre a una de las formas del teatro tradicional turco, a base de sombras chinescas. Las figuras, siluetas planas y articuladas, habitualmente fabricadas de cuero y movidas gracias a unas varillas, expresan por sus inmóviles bocas las frases que sobre unos moldes prefijados improvisan sus manipuladores.

Pues bien, nos dice Guer, recogiendo las palabras de otro autor, que

[1] *Moeurs et Usages des Turcs, Leur Religion, Leur Gouvernement Civil Militaire et Politique, Avec un abregé de l'Histoire Ottomane,* 2 vols., París, 1747: vol. I, pp. 359-396 («Leurs Comédies, leurs Farces et leurs Marionnettes»).

los encargados de dar movimiento a las figuras solían ser judíos. Veamos sus propias frases:

> Thévenot, ce Voyageur judicieux et exact, dit dans le premier tome de ses voyages, que malgré la défense faite aux Musulmans d'avoir des images, il est assez ordinaire, surtout chez les Turcs, de régaler ses Hôtes après le repas du jeu des Marionnettes; mais ce divertissement n'est public que pendant le Ramadhan, qui a assez de rapport aux Saturnales des Payens.
> Les jouers de Marionnettes, dit ce même Auteur, sont ordinairement Juifs de nation. Ils se placent au coin d'une chambre, et tendent devant eux un tapis, au haut duquel est une échancrure ou fenêtre quarrée, fermée d'une toile blanche d'environ deux pieds. Ils allument plusiers chandelles derriére cette toile, et y reprèsentent différens animaux avec l'ombre de leurs doigts. Enfin ils se servent de petites figures plates, qu'ils font remuer si adroitement derrière cette toile en chantant des chansons lascives, que le spectacle en est beaucoup plus amusant, que celui de nos Marionnettes.

Sin embargo, aquellos sefardíes que participan en tales actuaciones teatrales lo hacen en un tipo de manifestación artística que les es ajena en cuanto a sus orígenes y a sus temas, y que está dirigida a la diversión de otros, al margen de sus intereses particulares y de una proyección hacia su propia comunidad.

A título de curiosidad mencionemos, sin embargo, que uno de los personajes del *Karagöz*, que al igual que la Comedia del Arte italiana tiene unos personajes fijos, es precisamente un judío, al cual se le representa tocado con un bonete y llevando al hombro o a lomos de un burro un saco de mercancías y también tocando el pandero. Este personaje habla en judeoespañol o intercala en sus frases numerosas palabras y expresiones en esta lengua [2].

Sí está, en cambio, directamente relacionada con la vida comunitaria judía otra noticia recogida por el mismo Guer [3], que nos refleja cómo los sefardíes de Turquía tenían ya desde antiguo la costumbre de celebrar

[2] Sobre el *Karagöz* turco y sus paralelos griegos puede verse, a título de ejemplo, las notas de presentación y los textos tradicionales en traducción francesa recogidos por L. Schmidt en *Le théatre populaire européen*, París, 1965, pp. 453-501; y sobre el *Karagöz* griego véase R. Gudas, *The Bitter-Sweet Art: Karaghiozis, The Greek Shadow Theater*, Atenas, 1986, con textos traducidos al inglés y una amplia bibliografía (pp. 260-263).

[3] *Op. cit.* en nota 1, vol. II, p. 434-435.

con mascaradas y pantomimas la fiesta de Purim. El suceso que nos refiere nuestro autor resulta además muy ilustrativo, siendo una pincelada más de las muchas que podríamos aducir para mostrar que las relaciones entre sefardíes y sus convecinos turcos no siempre fueron idílicas y distendidas.

Durante la celebración de algún Purim anterior a 1747 tuvo lugar en Esmirna una mascarada en la cual, entre el regocijo y la alegría de los asistentes, fue ahorcado un muñeco con la figura de Amán, el malo de la historia bíblica de *Ester*. Informadas del hecho las autoridades turcas, hicieron detener a los notables de la comunidad y les interrogaron sobre el paradero del *cuerpo* del delito. De nada valieron las protestas de que todo era un inocente juego y de que no había tal cadáver: los judíos, amenazados con pagar sangre con sangre, se avinieron a entregar una fuerte suma de dinero para evitar así mayores males y conseguir que el suceso fuera olvidado.

Tenemos asimismo noticias de la existencia en Salónica y en alguna otra comunidad de Turquía de un teatro tradicional desarrollado en las escuelas judías. Nos referimos a representaciones llevadas a cabo por niños que habían aprendido de memoria sus papeles a fuerza de oírselos repetir a compañeros de mayor edad. Los actores sólo necesitaban repasar el texto ya conocido antes de presentarse ante un público compuesto de miembros de sus familias, vecinos y amigos. Al aire libre, en terrazas y patios, sin decorado y con caracterizaciones rudimentarias, se repetían año tras año frases similares, alteradas sólo por la imaginación o la improvisación del actor de turno.

Los temas de estas representaciones solían ser de inspiración bíblica: la historia de José vendido por sus hermanos, la de David y Goliat, la de la reina Ester, etc. La oportunidad de tales representaciones venía fijada por el calendario litúrgico o por determinadas festividades locales. Hemos de suponer hoy día irremisiblemente perdidos los textos de estas obras, mantenidos sólo por tradición oral y que pervivieron en la medida en que duró su recuerdo en las mentes de sus actores.

Pero al margen de estos imprecisos rastros y noticias de un teatro tradicional, de los que nada tangible se nos ha conservado, el teatro sefardí aparece ante nuestros ojos en el último tercio del siglo pasado como un teatro de autor, representado por unos elencos de actores que memorizan unos textos literarios establecidos; es decir, un teatro tal y como estamos acostumbrados a verlo en nuestros días.

De 1874, es decir, de los tiempos en que ese teatro «a la moderna»

hace su aparición en el mundo sefardí, es el siguiente comentario publicado en *El Tiempo* de Constantinopla [4]:

> En Turquía manca cumplidamente un teatro español y estamos seguros que si los mancebos que están buŝcando a quitar adelantre la idea de un teatro entre noŝotros son encorajados, ellos no se detendrán en ningún sacrificio por perfeccionar la arte dramática entre noŝotros; que de esta manera puedrá haber en la capitala de Turquía un teatro español frecuentado de todas las naciones, siendo es menester saber que la lingua española no queda manca de ser dulce y enérĝica para un teatro según son las linguas francesa y italiana.

La rotunda afirmación del comentarista de que por esas fechas aún no había nacido un teatro en judeoespañol no es del todo exacta, ya que desde 1869 tenemos noticias de representaciones teatrales, y concretamente en 1873, hubo en la misma Constantinopla varias representaciones en judeoespañol. Sin embargo, lo que el texto revela es que por aquellos años el teatro estaba en sus mismos comienzos y no dejaba de ser un hecho esporádico en las comunidades sefardíes.

II. El *corpus* y su difusión

Vamos a ocuparnos en primer lugar de A) los materiales que nos han llegado, así como de su difusión geográfica y cronología, para pasar luego a examinar B) el repertorio dramático y C) su originalidad.

A. Materiales; difusión geográfica y cronología

En mi estudio general sobre el teatro sefardí recojo una bibliografía de 83 ediciones de obras teatrales en judeoespañol y documento 578 representaciones de 684 obras distintas. Es en este material en el que me baso para la exposición de los datos que siguen.

Una veintena larga de las obras publicadas que se reseñan en dicha bibliografía vieron la luz en ediciones independientes, aparecidas la mayoría en Salónica (1884-1885, 1897, 1912; 1920-1921 y 1930),

[4] Año 2, núm. 345 (1 [=13] marzo), p. 3a-b; cfr. mi libro *Repertorio* (anotado en la Bibliografía), núm. 24 (pp. 26-27).

Viena (1889, 1901 y varias en 1921) y Constantinopla (1882, varias en 1910 y 1920-1922), pero también en otras ciudades, como Sofía (1903), Plovdiv (1905), el Cairo (1906), Kazanlik (1909) y Sarajevo (1914).

Es, sin embargo, en la prensa periódica judeoespañola donde encontraron acogida y desde donde se difundieron la mayoría de las obras de teatro sefardí. Allí se publicaron, ya como folletones coleccionables, ya intercaladas entre otros artículos periodísticos.

Entre los periódicos que acogieron el teatro entre sus páginas hay varios de Constantinopla, como *El Tiempo* (1873, 1931 y 1934), *El Amigo de la Familla* (1883), *El Telégrafo* (1891-1892 y 1894), *El Judió* (1915-1916) y los de intención burlesca como *El Juguetón* y *El Burlón*, los cuales publicaron un buen número de obritas cortas de crítica costumbrista, el primero entre 1908 y 1929 y el segundo entre 1909 y 1922. En Salónica aparecieron obras de teatro en *La Época* (1900), *La Revista Popular* (1904 y 1910), *La Nación* (1910), *La Tribuna Líbera* (1910) y *El Macabeo* (1919). Y aún podemos añadir a la lista periódicos de otras localidades, como *El Tresoro* de Ruse (1894) y *El Tresoro de Yerušaláyim* de Jerusalén (1902-1903).

Así pues, como ya señalábamos en el capítulo anterior en relación con la novela, fue la prensa sefardí la auspiciadora y difusora del teatro, ya que a los muchos textos teatrales publicados en sus páginas hay que sumar además los anuncios de obras de teatro recientemente impresas y las numerosas reseñas y comentarios acerca de representaciones.

En lo que a estas últimas se refiere, nuestra documentación nos ilustra sobre representaciones que tuvieron lugar en unas 50 localidades diferentes de la Europa de los Balcanes. Así sabemos de funciones en un buen número de lugares de Grecia, como Salónica, Kavala, Serre, Langadas, Drama, Veria y Kastoria (en Macedonia), Komotini, Xanzi y Didimotijon (en Tracia), y Rodas (en las islas); de Turquía, como Constantinopla, Edirne (Adrianópolis), Gelibolu y Tekirdag (en la Turquía europea), y Ankara, Esmirna, Manisa y Turgutlu (en la asiática); de Bulgaria, como Sofía, Ruse, Vidin, Novakovo, Stara Zagora, Yambol, Kiustendil, Sliven, Jaskovo y Tatar Pazardzhik; de Yugoslavia, como Sarajevo, Bijeljina, Travnik y Zenica (en Bosnia), Skopje (Escopia), Strumica y Bitola (Monastir) (en Macedonia), y Belgrado y Nis (en Serbia); y de Egipto, como Alejandría y El Cairo [5].

[5] En mi libro *Teatro* (vid. la Bibliografía), p. 84, puede verse un cuadro completo de todas las ciudades de los Balcanes y de la cuenca del Mediterráneo oriental en las que he podido documentar representaciones teatrales.

La propia documentación nos muestra unos límites cronológicos que van desde el último cuarto del siglo pasado hasta los años cuarenta del presente. La fecha de partida es la de publicación del texto teatral más antiguo que conozco: *El médico juguetón*, adaptación de *Le médecin volant* de Molière, que apareció en el periódico *El Tiempo* de Constantinopla en 1873. La fecha tope es la de la segunda guerra mundial; si bien tras ésta algunos autores sefardíes han escrito teatro en los países de asentamiento de la diáspora secundaria (Israel, Estados Unidos, Francia, etc.) sus móviles han sido, sin embargo, los de la nostalgia o la erudición, y sus obras no han tenido ya la resonancia comunitaria que se producía en torno a las representaciones del mundo sefardí de la preguerra.

Cabe mencionar algunos ejemplos de la actividad teatral de sefardíes desarraigados de su propio ambiente tradicional y castizo. En 1936 el grupo de estudios sefardíes del Instituto Hispánico de la Universidad de Columbia (Nueva York) representó en el teatro McMillan de dicha Universidad una versión judeoespañola de *Atalia* de Racine que ellos mismos habían traducido. Asimismo Marco Habib publicó en 1959 y 1960 las obritas *Kal hamirá* y *El milagro de Hanuká* [6]. También sabemos de la existencia de algún grupo de aficionados que después de la guerra han dado en Constantinopla representaciones exclusivamente en turco.

Como uno de los mejores ejemplos en nuestros días de un teatro sefardí de la nostalgia hay que mencionar la obra en hebreo *El bustán* de Isaac Navón (Israel), quien para ligarla de forma artificial y sentimentaloide al mundo que fue y ya no es, incrusta el texto de versiones manipuladas de canciones y romances. Y también dentro del *revival* que por influjo de determinadas corrientes israelíes planea hoy día sobre la literatura sefardí, algún grupo como el cantante de Los Pájaros de Constantinopla ha llevado a la escena en los últimos tiempos alguna obra en judeoespañol. Es muy pronto aún para determinar a dónde llevan tales experiencias; el tiempo, pues, tendrá la palabra. Pero, hoy por hoy, mi opinión es que de alguna manera, con la destrucción total o parcial de las comunidades sefardíes del oriente de Europa quedó roto ese hilo mágico atador de escena y sala, que permite hablar en su conjunto de un teatro representativo de un grupo humano con su peculiar idiosincrasia.

[6] En *Le Judaïsme Sephardi*, (n. s.) núms. 18 (abril, 1959), pp. 792-793 y 21 (octubre, 1960), pp. 933-937, respectivamente.

B. Repertorio dramático

Atendiendo a los materiales que antes he presentado, salta a la vista la evidente desproporción entre los números: 83 obras publicadas y 684 representadas. Para explicar este hecho debemos tener en cuenta dos factores: el uno es que lo que ha llegado a nuestras manos no es todo lo que se publicó. Pero es que además es una característica del teatro sefardí la tendencia de sus autores a no sacar sus obras a luz, de modo que muy frecuentemente no pasaron de circular en deleznables hojas o cuadernos en donde los actores se aprendían sus correspondientes papeles y que, una vez pasada la representación, el tiempo y el olvido se encargaban de destruir. De los muchos ejemplos que podría aducir mencionaré sólo uno. La obra *Yosef vendido por sus hermanos* de Yiŝḥac Barżilay, representada por primera vez en Constantinopla en 1874, no se publicó hasta 1910.

Pero más clarificadores que mis ejemplos son las palabras al respecto de los propios autores sefardíes. Veamos dos textos, el primero de los cuales está tomado del prólogo (p. 3) de la comedia *La famía misterioŝa* (Trieste, 1889), donde su autor, Jakim Behar, nos dice:

> Muchas veċes tomaba la péndola por escribir del uno o de lo otro, ma munchas obras quedaron sin esvelopo ['desarrollo'] por non tener el coraje de quitar a luż y publicarlas, con el espanto que non seré agradecido a mis señores leedores. [En cuanto a esta obra] era ya de muncho tiempo cerado el manuscrito y el coraje me faltaba por estanparlo.

El segundo procede del prólogo (p. 4) del drama *Yiftaḥ* de Š. Y. Djaén (Viena, 1921), en donde su autor comenta:

> Yo aprebí mis fuerzas en ciertas obras dramáticas, de más o menos de valor, escribiéndolas y plażándolas yo miśmo en ecena ... Después que pasaron vente años de cuando empecí a sembrar mi güerta, me determiní a editar ciertas de mis obras por responder favorablemente a aqueos que, a diverśas ocaśiones, me tuvieron profiado por que meta en estampa algo de mis escritos.

La escasez de un repertorio en judeoespañol de obras dramáticas publicadas que fuera fomentando el gusto por el teatro o que proporcionara material representable de fácil acceso a los incipientes grupos de actores fue el factor que en los primeros tiempos de teatro sefardí indujo a los intelectuales a traducir obras de teatro. Así nos dice al respecto David J.

Hassid, traductor de una versión de *El avaro* de Molière que apareció en Salónica en 1884 con el título de *Historia de ḥan Binyamín* (pp. 3-5):

> La más parte de nuestros coreliĝionarios que conocen linguas forasteras y que ya tienen pasado muchos libros de comedias saben muy bien el gran gusto y plaċer que se consiente de la letura de semejantes libros. Las prinĉipales raẓones que me obligaron a publicar el dito librico es: 1ª) Por dar faĉilitá a las santas compañías de bienḥaċer ... que muchas veċes consienten la buena voluntad de dar una repreṡentación teatrala en español-ĵudaico a profito de los numeroṡos pobres de nuestra civdad; ma ['pero'] que desgraciadamente, el no toparse ninguna comedia en nuestra lingua y el no puedersen ocupar ellos propios de el treṡlado por raẓones diferentes, los yela y a sus gran desplaċer son forzados de aḅandonar esta altísima idea ...; 2ª) En metiéndose en ĵugo la dita comedia, pujar el plaċer de los oidores; como ya es sabido, sentir y ver ĵugar una comedia en particular, el plaċer puja de muchos grados; caer en un poste un poco lonĝe de la čena, la más chica reṿuelta asudecida ['sucedida'] naturalmente en el teatro, una fraṡa no bien sentida bastan por meraklanear ['molestar'] y impedir al oidor de entender cumplidamente la comedia no estampada y por consegüenza desconocida; 3ª) De recomendar algunas honestas y honoradas famillas y algunas compañías de siñorinos y siñorinas que se acoġen en una por divertirsen y pasar el tiempo, de escoġer este divertimiento tan inoĉente, moralico y en miṡmo tiempo gustoṡo, riente, agradable y plaċiente, en ĵugándolo ellos propios.

La misma escasez de un repertorio en judeoespañol indujo a un grupo de aficionados de Constantinopla a la creación en 1903 de una *Biḅlioteca Dramática Judeoespañola*. Los presupuestos e intenciones de tal colección nos vienen indicados en el prólogo de la obra que la inaugura: una traducción al judeoespañol del drama francés *Israel* de Henry Bernstein. He aquí las palabras del prólogo (p. 3):

> Caros lectores. Hasta hoy diversos treṡlados fueron hechos de romanzos franceṡes y italianos y ninguno se aviṡó de dar a la puḅlicación treṡlados de dramas que tuvieron y tienen aínda hoy un grande succeso en las principalas čenas de Evropa.
> El teatro, este suḅlime arte, llamado a dar a la masa después de la escola liciones de moral y de vida prática, neglijado en maẏor parte en nuestro país, es caṡi desconocido por aquellos que non tuvieron la ventura de haċer sus estudios en linguas estrañeras.
> Es por comblar ['llenar'], dunque ['pues'], esta lacuna y por

> familiarizar nuestros coreligionarios que hablan el idioma judeo-español, que mos proponemos muy modestamente de empezar con el drama de *Yisrael* una sería de treslados de dramas esmovientes, pasionantes y sansacionales, sería destinada a formar una biblioteca judeoespañola. Amamos a esperar que nuestra obra será encorajada y obterná el succeso que suhetamos ['deseamos'].

Ambos textos nos aportan interesantes datos sobre la vida teatral y también sobre el ambiente cultural en que se movían los judíos de Salónica y Constantinopla.

Los sefardíes habían comenzado a abrirse a las culturas occidentales con el establecimiento de las escuelas francesas de la Alianza Israelita Universal que proporcionaban a sus alumnos una lengua extranjera con una literatura, la cual era su principal fuente de alimento intelectual. Igualmente comenzaron por entonces a frecuentar otras escuelas: italianas, alemanas, etc. El mundo cultural europeo se abre ante los ojos de los sefardíes de la nueva generación; comienza lo que hemos llamado la Ilustración del judaísmo sefardí, que se mueve dentro de unos moldes sociales y culturales bien lejanos de los castizos del siglo XVIII.

Sin embargo, aquellos sefardíes para quienes la apertura de escuelas extranjeras les había llegado con retraso seguían desconectados de la cultura de occidente que les venía ofrecida en lenguas que no comprendían: la gran masa sefardí sólo conocía y podía leer en judeoespañol. Conscientes de tal situación, diversos autores, periodistas y hombres de letras emprenden la tarea de hacer llegar al gran público lo que en varias lenguas europeas, pero sobre todo en la francesa, se produce y se ha producido. Como ya hemos visto, se traducen, refunden y escriben en judeoespañol un gran número de cuentos y novelas de la más variada calidad; pero frente a esa abundancia del género narrativo, el acervo teatral seguía siendo exiguo. La creación de una biblioteca dramática venía a paliar ese desconocimiento y tal era el objetivo de los editores de *Yisrael*.

Del prefacio de esta obra parece deducirse, sin embargo, que el propósito de esta serie dramática era, antes que el de llevar el público al teatro, el de hacer llegar el teatro al público: es decir, se proponía un teatro leído más que representado. En cuanto a la serie, no conocemos ninguna otra obra que continuara el proyecto iniciado con la publicación de *Yisrael*, ni sabemos si la incipiente biblioteca obtuvo el éxito deseado por sus promotores.

La situación de un exiguo repertorio dramático en judeoespañol no parece mejorar con el tiempo, y así 30 años después en el prólogo (p. 2)

del drama *Los maranos* (Salónica, 1934) de Alberto Barzilay leemos lo que sigue:

> Dos vierbos: La pieza de teatro que publicamos en folletón en *El Tiempo* viene henchir un grande vacío. Hay en judeoespañol muy pocas piezas de teatro, y por tanto ['sin embargo'] grupos de amatores se forman cada día en todos los lugares; y ['tanto'] de la civdad como de la provincia no quedan de demandarnos piezas de teatro en esta lingua que mos es imposible de satisfacer.
> Por comblar ['llenar'] algo este vacío, nuestro amigo Se. «T. Yaliz» fue solicitado y mos dio por empezar esta pieza judía *Los maranos*. Estamos seguros que ella será recibida con el mismo entusiasmo por todos, jugadores de teatro como espectadores y en un vierbo lectores en general. Mosotros hacemos nuestro dober, que los otros hagan el suyo.

C. Originalidad del repertorio dramático

Otro aspecto del teatro sefardí que requiere comentario es el de la originalidad y lengua de las obras. Hay que señalar que bastantes de las obras publicadas y representadas en el mundo sefardí no son originales en judeoespañol, sino traducciones de obras teatrales de dramaturgos franceses, griegos, rusos, etc., y también de autores judíos escritas originalmente en hebreo, en yídico, en holandés, en polaco, etc.

Sobre esto hay que tener en cuenta lo siguiente. Los textos originales ciertamente nos ilustran, por una parte, sobre las cualidades literarias de sus autores y sobre sus preferencias temáticas, que son también reflejo de las de la propia comunidad; y por otra parte, nos hablan de la vida comunitaria, la problemática del grupo, sus corrientes ideológicas, etc.

Pero junto a ello y como en el caso de las novelas, las obras traducidas nos permiten averiguar el conocimiento que tuvo el mundo sefardí del teatro de otras culturas y nos dejan constancia de sus preferencias y gusto selectivo, de su mayor o menor comprensión o interés hacia una problemática ajena, o –lo que es más interesante– nos muestran el proceso de adaptación al propio ambiente comunitario de una temática externa, mediante la manipulación o modificación del texto teatral original. Por lo tanto las obras traducidas, si bien no podemos considerarlas como algo intrínsecamente propio del teatro sefardí, tampoco podemos ignorarlas a la hora de contemplar este teatro en todo su conjunto.

Sucede también que en ocasiones, obras traducidas de autores extran-

jeros se publican encubiertas en un falso anonimato que puede llevar al lector o espectador sefardí a suponer la autoría de un pudoroso correligionario. En estos casos el público sólo sabe que cuenta con un texto más que puede ser leído o representado, sin que le importe mucho la pluma original que lo escribiera.

Por otra parte, el sefardí, cuya lengua familiar es la judeoespañola, que es judío de nación y amante –aunque no siempre conocedor– del hebreo, que está inmerso en un mundo cultural balcánico y en ocasiones ha recibido una educación francesa, italiana o alemana –según la escuela a la que haya asistido–, escribirá si es el autor, representará si es el actor o entenderá si es el espectador, fundamentalmente en judeoespañol; pero en épocas más modernas también lo hará en hebreo, en turco, en griego, en búlgaro, en serbocroata, en francés, en italiano, en alemán, etc., es decir, en cualquiera de sus posibles lenguas de comunicación o de cultura, sin que nadie tenga claramente definido qué es absolutamente propio y qué es íntegramente ajeno.

Igualmente la comunidad promueve representaciones en cualquier lengua; por poner un ejemplo extremo, en 1920 el público sefardí de Constantinopla asiste en masa a representaciones dadas en yídico, lengua que no entiende, auxiliado con la somera guía de unos resúmenes en judeoespañol, por la sencilla razón de que son judíos los intérpretes y bíblicos o de historia judía los temas representados.

Ante tan complejo cuadro debemos entender que las cifras del repertorio de obras del teatro sefardí antes anotadas se refieren a obras editadas o representadas que cumplan al menos una de las siguientes tres condiciones (cada una de las cuales es suficiente): la de estar expresada en judeoespañol, la de haber sido creada por un miembro de la comunidad o la de estar destinada al público comunitario.

III. Los autores

Los dramaturgos sefardíes surgen en buena medida de aquellos mismos grupos de publicistas e intelectuales de los que ya hemos hablado al ocuparnos de la novela; y al igual que ellos estuvieron también en buena medida vinculados a la prensa periódica judeoespañola como editores, redactores o colaboradores de uno o varios periódicos.

Por las mismas causas y motivos que allí contemplábamos, estos hombres, que en buena parte habían sido alumnos de las escuelas france-

sas de la Alianza o de otras escuelas extranjeras, podían permitirse el hacer incursiones en la producción teatral en otras lenguas y trasvasarlas al judeoespañol para ilustración y diversión de sus correligionarios que no habían gozado de su mismo sistema de enseñanza. Pero estos autores no se dedican sólo a la tarea de la traducción: producen también o en exclusiva obras originales.

A estos publicistas e intelectuales autores de obras de teatro, entre los que vamos a encontrar varios nombres ya mencionados en relación con la prensa y la novela, hay que sumar en el caso particular del teatro los maestros y pedagogos que no sólo se conformaron con hacer representar a sus alumnos obras teatrales, sino que las escribieron o las tradujeron ellos mismos.

Muchos son los maestros que en toda la diáspora sefardí se ocuparon del teatro. Me referiré primero a tres de ellos, cuya labor corresponde a los mismos inicios del teatro judeoespañol: Baruj bar Yiŝḥac Mitrani, Bejor Abraham Evlagón y Mošé Ya'acob Ottolenghi. Al segundo de ellos, profesor en 1873 de la Escuela de Hijas de Hasköy (Constantinopla), debemos dos obras en judeoespañol, *La vendida de Yosef por sus hermanos* y *Yeŝiat Miŝráyim*. Los otros dos usaron el teatro como medio para enseñar hebreo a sus alumnos. Mitrani (Kirklisa, 1874 - Edirne, 1919), al que ya hemos mencionado repetidamente en este libro, fue entre 1864 y 1869 profesor de hebreo en el Talmud Torá de Edirne, donde poco después y a la edad de 20 años fundaba su propia escuela, Micvé Yisrael. Compuso varias obritas que fueron representadas por sus alumnos con fines benéficos: *Adam veḤavá, Yosef veeḥav, Melujat Šaúl, Hamán uMordejay* y *Daniel begob haarayot*. Ninguna de ellas vio la luz ni parece que transcendiera el ámbito escolar.

En cuanto a Ottolenghi (Liorna, 1840 - Salónica, 1901), que hacia 1880 se hizo cargo de la dirección del Talmud Torá de Salónica, escribió tres obritas de contenido moralizante que tienen el común subtítulo de *Maḥažé ša'ašu'ím*. Fueron representadas en hebreo, pero se publicaron en edición bilingüe; y como dato curioso mencionemos que quien tradujo la primera de la serie, *Déguel haTorá* (Salónica, 1885), fue el autor del *Me'am lo'ez* de *Rut*, Refael Yiŝḥac Benveniste.

Pertenece también a esta misma generación de pedagogos Aharón Menaḥem, maestro de la escuela judía de Ruse, que fue autor de varias obras en judeoespañol: *Abravanel, Dreyfus* y *Lea*, publicadas en alguna ciudad de Bulgaria hacia 1889 y varias veces representadas.

De tiempos más modernos mencionemos a Eli'éžer Bejor Ya'acob

(Ruse - Sofía, 1933), que fue profesor de hebreo en las escuelas de la Alianza de Shumen (Bulgaria) y escribió e hizo representar por sus alumnos la obra *Ya'acob y sus hijos*, y que tradujo del francés al judeoespañol *Musiú Güillom*, representada asimismo bajo su dirección por niños de la escuela elemental de la Alianza.

Pero entre todos los pedagogos autores de teatro hay que destacar sobre todo a Jacques Loria. Profesor de la Alianza, en 1903 era director de la escuela de Tatar Pazardzhik, un año después de la de niñas de Salónica y en 1909 de la de Ortaköy en Constantinopla. Varias son las obras que tiene en su haber el políglota autor. Algunas las escribió en turco, como *Alemdar Pacha, Asker kaçagi* y *Feti Constantini*. Otras en francés, como *La Fuite d'Abdul Hamid* y *Les Mystères de Péra*, adaptación teatral de su ya mencionada novela del mismo título. Y también conocemos tres obras suyas en judeoespañol: *Don Yiṣḥac Abravanel, Dreyfus* y *La sangre de la maŝá*, también versión teatral de su homónima novela.

Larga es también la lista de los publicistas e intelectuales relacionados con el teatro. De algunos de ellos sólo conocemos una o dos obras. Tal es el caso de Bejor 'Aẓariá (Plovdiv, 1874 - 1911), durante dos años director de la revista *HaŠofar* y activo militante sionista, que escribió un *Abravanel* y tradujo del hebreo *Bar-Kojbá*. De Yakir Bajar Yosef (Edirne, 1890), economista, secretario de la Bené Berit de Constantinopla y redactor de la revista *HaMenorá* entre 1923 y 1925, nos ha llegado su obra en turco *Idealist talebe*. De Alberto Barẓilay, redactor de los periódicos salonicenses *El Tiro* (1914) y *El Sinistrado de Salonico* (1917), ya hemos citado su drama *Los maranos* (*El Tiempo*, Salónica, 1934). Jakim Behar escribió también en judeoespañol y en verso dos obras largas, *La famía misterioṡa* (Viena, 1889) y *Lingua y nación israelita* (Constantinopla, 1910), y otra menor, el *Monólogo de la coẓiente sangre de Żejariá el profeta* (*ibid.*). Y del historiador Abraham Galante es *Riñú* o *El amor salvaje* (Cairo, 1906).

Yosef Herrera, director del Cercle des Entimes de Salónica, fundado en 1874 y que perduró hasta 1884, compuso en judeoespañol algunas obras de tema bíblico que solía representar el grupo de actores aficionados del propio círculo; una de las que mayor éxito obtuvo fue su *Šaúl*, adaptación del drama de Vittorio Alfieri. La obra tenía pasajes musicales, como el canto de David ante Saúl, que hubo de convertirse en canción popular.

En cuanto a Sento Semo (Viena) compuso una obra teatral sobre el personaje de Abravanel la cual gozó de amplia difusión. Se representó en 1910 en Constantinopla y allí se publicó en francés hacia esas mismas

fechas; traducida al hebreo por Abraham Elmaleh, vio la luz en 1911 en el periódico *HaMeḥaser*, único que en esta lengua aparecía por entonces en Constantinopla, siendo probablemente esta misma versión la que se representó ese mismo año en Jerusalén. En la edición francesa de la obra se anuncia el proyecto de traducirla al español y al inglés; pero ignoro si tales proyectos se vieron realizados.

El ardiente hispanófilo Eliyahu Šem–Tob Arditti (Salónica, ca. 1875), fue fundador y administrador de varias sociedades dramáticas entre las que se cuenta La Bohem de Salónica de la que luego hablaremos. Un buen número de las obras representadas por tales grupos fueron traducidas por él al judeoespañol.

El también activo periodista Abraham Matarasso, publicó en 1919 en *El Macabeo* de Salónica su muy acertada traducción del hebreo de la obra *Maẓal tob*, originalmente en yídico, del escritor askenazí Šalom 'Alejem. En esa misma ciudad y en 1931, es decir sólo 12 años más tarde, Yiŝḥac Florentín volvió a publicar a su nombre y con ligeros retoques la misma versión de Matarasso, afirmando con todo cinismo (p. 2):

> Somos fieros de dar a muestros lectores este ĝénero de escritos, siendo es por la prima veż que ellos ven la luż del día en ĵudeoespañol.

Podemos corporeizar en dos dramaturgos las dos tendencias políticas –sionistas y socialistas– que a partir de los años veinte tuvieron enfrentada a la comunidad de Salónica. De un lado M. Naĵari, el director de *La Nación*, que escribió la obra de contenido sionista *El triumfo de la ĵusticia* (Salónica, 1921). En el lado socialista señalemos a Alḅerto Moljo y su farsa *Belaĝí* (*El Popular,* 1930), que fue representada por un grupo de aficionados en 1928 en el baile anual organizado por el periódico *Avante.* Sabemos que Moljo fue activo colaborador del periódico *La Vara* de Salónica, de cuyo drástico lema ya hemos dejado constancia al ocuparnos de la prensa. Cualificado periodista, escribió bajo el seudónimo de *Napulitán* numerosos artículos críticos y satíricos en varias lenguas: francés, italiano, griego y judeoespañol.

Otros dramaturgos fueron más prolíficos que los hasta aquí mencionados o al menos nos han llegado más datos de su actividad teatral.

El periodista Aharón de Yosef Ḥażán (Esmirna, 1848 - 1930), escribió las obras *Ester, Moïse* y *Semanas de Pésaḥ*, representadas hacia 1883. El también ardiente hispanófilo Abraham A. Cappon (Bucarest, 1853 - Sarajevo, 1931), partidario de la purificación del judeoespañol y de su

aproximación al español de España, compuso tres obras, dos en judeoespañol, *El angustiador* (Sarajevo, 1914) y *Los hechiẓadores*, y una en hebreo, *Šibat Ŝiyón*.

Yosef Abraham Papo (Ruse, ca. 1865 - 1923), colaborador del periódico *HaŠofar*, escribió en judeoespañol *Dreyfus*, *'Enáyim*, *La viña de Nabot el iẓre'elí* y *Miriam y Hordós*, y tradujo *Saúl* de Lamartine, *Atalia* de Racine, *La hermosa judía* de Hipólito Lucas y *Judit* de Delfina de Girardin. Él mismo nos documenta su actividad como traductor en carta publicada en *El Treṣoro* (Ruse, 1894) [7]:

> Munchas veċes vide sociedades que queren represeṅtar una pieza para el divertimiento del pueblo y para el profito de bienfeċencias y no topando teatros en español renuncían a sus proyecto. A estas sociedades me ofrezco yo como traductor de las mejores piezas bíblicas y nacionales. Estén, si gustan, al atino de procurárselas onde mí cuando se les harán menester.

No fue tampoco ajeno al teatro Alexander Ben–Guiat (Esmirna, ca. 1869 - 1924). En 1903 se publicaba en la miscelánea literaria *El Treṣoro de Yerušaláyim* (Jerusalén) una serie de comedias, pequeños cuadros en un acto de temática encadenada, que reflejan escenas costumbristas sobre noviazgo, esponsales, boda y vida conyugal. Escribió también algunos monólogos y participó como actor en representaciones teatrales organizadas en Esmirna.

Más que como autor, hay que destacar la labor de Refael Farín (Shumen, 1889 - Lod, 1951) como director de grupos teatrales que representaron entre otras una versión al búlgaro de *El avaro* de Molière y en judeoespañol *Dreyfus*, *Don Yiŝḥac Abravanel*, según la versión de Aharón Menaḥem, y la comedia *La suegra, la caṣa areṿuelta*. En 1925–1926 se publicó en *El Judió* (¿Varna?) su traducción *Desparcidos y dispersados* de una obra de Šalom 'Alejem.

Hemos dejado para el último lugar de esta enumeración al que fue sin duda el más prolífico autor de teatro sefardí. Me refiero a Šabetay Yosef Djaén (Pleven, ca. 1886 - Tucumán, 1947). Su padre, aspirando verle convertido en rabino, le procuró una sólida educación religiosa. Durante su juventud viajó constantemente por las comunidades sefardíes de los Balcanes, dedicado a mil actividades pedagógicas, rabínicas, públi-

[7] Año 1, núm. 9 (15 febrero), p. 144.

cas y propangandísticas. Éstas le llevaron más de una vez a América del Norte y del Sur, en donde fue de 1928 a 1931 gran rabino sefardí de Buenos Aires, cargo que posteriormente ocupó en Bucarest. Pocos años después, en 1935, le fue conferido por Alcalá Zamora el grado honorífico de comendador de la República española.

En el prólogo de su obra *Yiftaḥ* nos habla (p. 4) de sus primeros pasos en la literatura y de sus ideales sionistas:

> En 1902, apenas aedado de 16 años, yo mandí una colección de mis naivas cantigas con tendencia nacionala al comité central de los sionistas de Bulgaría ... De veż en cuanto se deǰaban meldar ['leer'] algunas de mis cantigas en las colunas del *HaSofar* y de *La Luż*, ǰurnales ǰudiós–españoles de Bulgaría.

Ya hemos visto cómo fueron sus primeras incursiones en el teatro. De esos primeros años de su actividad teatral sabemos que en 1904, cuando Djaén residía en Travnik (Bosnia), se representó en la vecina ciudad de Zenica su drama *Bar–Kojbá*, con motivo de la inauguración de una sinagoga. En el prólogo citado (p. 4) nos explica qué es lo que ahora (1921) le impulsa a dedicarse más de lleno al teatro:

> Lo que me puǰó agora más de antes a enterprender esto es el facto siguiente: en los últimos años vide ǰugar mi drama *Yiftaḥ*, no de parte de amatores, sino de artistas en teatros del Estado en Yugoslavía.

Sus obras parece que gozaron de notable difusión (*id.*, p. 5):

> Combidado de munchos amigos de Palestina, que se interesan de mis obras por treśladarlas en muestra querida lingua hebrea, que a mi grande regreto mis obras son frutos del galut ['diáspora']; viendo que tres de mis piezas –*Yiftaḥ, Débora, Del mundo de ariba y del mundo de abaǰo*– ya fueron traducidas en lingua serba y ǰugadas en Belogrado, en Sarayevo y en otros lugares; por todos estos motivos, me decidí de meter estas piezas soto estampa, esperando el encorajamiento de mis hermanos por poder publicar y ['también'] el resto, en proṡa y en versos.

Es ésta la única noticia expresa que nos ha llegado acerca de un teatro sefardí traducido a otras lenguas, hecho que debemos conectar con la desusada difusión que alcanzaron las obras de Djaén: grupos de actores

sefardíes y no sefardíes las representaron en Bosnia, Serbia, Bulgaria, Grecia, Turquía, Rumanía, Egipto y América. Las representaciones de sus dramas suscitaron críticas laudatorias tanto en periódicos judíos como no judíos. Y asimismo sabemos que dos de sus obras, *Los pioneros* sobre la vida de los trabajadores en Palestina, y *Los pogromes de Kičhinov*, fueron representadas en Salónica por la sociedad sionista Max Nordau.

Si bien los dramas de Djaén tuvieron una difusión desusada, pocas de ellas se imprimieron. Gracias a la subvención de algunos amigos apareció entre 1921 y 1922 en Viena la primera serie de sus obras: los dos mencionados dramas de tema bíblico *Yiftaḥ* y *Débora,* y *La hija del sol*, especie de fantasía alegórica (brujas, diablos...) en verso y de intención moralizante. Las tres fueron ambientadas con cantos y danzas por el profesor Abraham Susín.

En estas ediciones figura una lista de las obras que Djaén pensaba publicar en una segunda serie: *Ester* y *Del mundo de ariba y del mundo de aḅaǰo*, y otras tres más breves: *La gueulá*, con música del profesor Susín, *Muestras criaturas* y *Sara Aharonśon*. Aún sabemos de otras dos obras que tampoco logró publicar: *El canto delicioso de la vida* y *En la casa del pobre*, sobre los pesares de la vida en la diáspora y la pobreza.

Los palabras de Djaén en 1921 mostraban su firme vocación teatral (*id.*, p. 7):

> Yo reconozco que aínda tengo grande premura de specializarme en mi arte. Es por esto que yo estó decidido, si mis hermanos me ayudarán con el plazamiento de estas obras y si el revenido de éstas será satisfaciente, yo estó decidido, digo, de partir para París, por completar ahí mis estudios unos dos años, mientres los cualos adquiriré práctica y experienza en esta grande capitala teatrala. Después de lo cualo me vo dedicar enteramente al teatro ǰudío en muestra amada patría nacionala, onde espero poder desvelopar toda mi actividad en el ancho tereno que yo cultiví desde mi tierna edad.

Pero el hombre propone... Los días de Djaén no acabaron en Israel sino en la Argentina, y lo que «desvelopó» fue su actividad como rabino. La vida es un mapa donde las rutas no están marcadas y los pasos de Djaén se encaminaron en múltiples y variadas direcciones, en relación siempre con la actividad central a la que su padre le había destinado. No pasó, pues, su vida dedicada al teatro sino que el teatro pasó por su vida. Sin embargo, su labor teatral fue muy estimable y logró al menos un objetivo: el de ampliar el acervo dramático en judeoespañol y el de conseguir que sus correligionarios se solazaran con sus obras.

Mención especial merecen las mujeres que se ocuparon del teatro. Sabemos que Elda Modiano, hija del banquero Šemuel S. Modiano de Salónica, escribió una comedia en un acto que fue representada en 1906 en dicha ciudad. Y que Rosa Moïse Gabay (Constantinopla), mujer del periodista Moïse del Médigo, tradujo del griego la comedia *Las soreteras* o *Sara* (Constantinopla, 1878).

Pero además de estas autoras que escribieron teatro de forma ocasional y al contrario de lo que pasaba en la novela, sí contamos en el teatro sefardí con una autora de importancia. Se trata de Laura Papo, apodada Bohoreta (Sarajevo, 1891 - 1941). A su pluma se deben numerosos dramas y comedias, que solía adornar con textos tradicionales de romances y cantigas y con bailes. Escritas con un nivel de lenguaje no literario sino reflejo de la expresión natural y cotidiana, las obras de Bohoreta recordaban la vida de tiempos pasados y los problemas de la actualidad. En sus obras exhortaba a la juventud al estudio y al trabajo, criticando los matrimonios por interés, la actitud de las suegras para con sus nueras, las posturas de los jóvenes adinerados hacia las muchachas humildes, etc.

La producción teatral de Laura Papo nunca vio la luz, pero sus obras fueron representadas por la sociedad cultural La Matatiá de Sarajevo, quien destinaba los fondos recaudados para ayudar a los matrimonios de entre sus miembros que necesitaban apoyo económico. Entre sus obras mencionemos *Esterka, Šhuegra ni de baru buena, Renado, mi nuera grande*, dedicada a Šalomu Danitiju que fue uno de los más apreciados actores de La Matatiá en 1933, *Ojos miyos, La pacencia vale mucho, Tiempos pasados* y *Había de ser*.

Aunque fuera ya del marco cronológico que nos hemos fijado, no quiero cerrar este repaso de los autores de teatro judeoespañol sin mencionar el nombre de Itzhak Ben–Rubi, a quien, como en el caso de la novela, podemos considerar como el último mohicano del teatro sefardí. Popular figura en el Israel de nuestros tiempos, con sus obritas y guiones radiofónicos en judeoespañol, siguió a través de las ondas deleitando al público sefardí de Israel hasta épocas recientes. Pero a nosotros nos interesa fundamentalmente por dos de sus obras que podemos considerar como el punto final del teatro sefardí según se vivió en tiempos hoy pasados. Me refiero a su inédita *Simón Blum*, de contenido sionista, y a *Locos con seriedad* sobre las persecuciones nazis, publicada en español en Méjico (1958), la cual circuló también en hebreo traducida por M. Ghiora.

Mencionemos finalmente que el único autor teatral sefardí de la zona del Estrecho que conocemos es Isaac Bendahán con su obra *La heroína hebrea* o *Sol la saddika* (Larache, s.a.).

IV. Los temas

Hagamos ahora un breve repaso de la temática del teatro judeoespañol. Yendo de lo más particular a lo más general, apreciamos tres grandes grupos: A) obras de temática específicamente sefardí, B) obras de temática judía y C) obras importadas del teatro universal no judío.

A. Temática sefardí

En el grupo de obras de temática específicamente sefardí, incluimos aquellas nacidas en el seno de las comunidades de oriente que nos reflejan y describen 1) las vivencias del mundo cerrado en el que se desarrollan sus vidas y 2) los recuerdos de su historia pasada o presente.

1. Vivencias sefardíes

Entre ellas podemos destacar un buen número de obras de contenido costumbrista, que con diversa extensión y profundidad abordan los problemas cotidianos y comunitarios. Muchas de ellas nos presentan todo un muestrario de tipología sefardí: empleados, artesanos, comerciantes, casamenteros, comadres, vendedores, etc., quienes se expresan en un lenguaje coloquial y actúan, ríen y lloran, piensan y viven, en suma, dentro del marco de su vida tradicional y cotidiana.

Corresponden a este grupo algunas obras de Šabetay Y. Djaén y Laura Papo. Del primero, sus dramas *Del mundo de ariba y del mundo de abajo*, sobre la vida de los judíos en oriente, y *Muestras criaturas*, sobre los niños judíos en Sarajevo en tiempos de la guerra; y de la segunda, casi todas sus obras arriba mencionadas.

A éstas podemos añadir algunas anónimas, como *Los males de la colada* (*La Época*, Salónica, 1900), *Ocho días antes de Pésah* (*El Juguetón*, Constantinopla, 1909), etc.; y también la citada serie de pequeñas comedias de Alexander Ben–Guiat, que vieron la luz en *El Tresoro de Yerušaláyim* (Jerusalén, entre el 12 de diciembre de 1902 y el 16 de marzo de 1903).

Veamos brevemente su argumento. En *Mi yernecico*, mientras el padre y la madre discuten sobre quién ha de ser el futuro marido de su hija, ésta ya ha hecho su elección en Alberto; la madre favorece los encuentros de la pareja, pero el padre asegura que jamás consentirá en tal enlace. Los tratos para concertar la boda se desarrollan en *Desposorios de Alberto*, cuyo padre

solicita por medio de un casamentero, una desorbitada dote que los padres de la novia rechazan; a su vez, Alḅerto es despedido de su empleo y los casamenteros, desesperando de que el proyecto de boda se consolide, se disponen a ofrecer a los padres de la novia un nuevo candidato. Se llega por fin a *La boda de Alḅerto*: éste y sus padres se debaten en los azacanados preparativos de la fiesta; la madre, después de mucha discusión, consigue de su marido el dinero necesario para las viandas y por su parte Alḅerto, tras un nuevo debate con el sastre, que no suelta prenda si no le pagan, consigue que un amigo le preste un traje negro. La obrita que remata la serie, *A propósito de Purim, Ḳurnal de un reċén caśado*, se desarrolla entre tres personajes ahora innominados: el marido, la mujer y «la señora suegra». El hambriento marido tras el ayuno de Ester, llega a casa buscando ansiosamente algo que comer, pero la mujer, que ha gastado una fortuna en preparar dulces con que obsequiar, según la costumbre de esta festividad, a amigos y a parientes, no le da al famélico marido más que unos bollos quemados y un yogur. La implacable mujer se queja además de que su marido no le haya traído ningún regalo, según el uso de Purim. Sólo tras prometerle el marido que al día siguiente le comprará unos pendientes, vuelve la paz al hogar.

Un grupo de obras nos describen de forma alegórica y con personajes simbólicos problemas internos que agitan a la comunidad; así *Vendetta* (*El Treśoro*, Ruse, 1894); *Lo que hiċieron todos* de Nisim Bajar (*El Burlón*, Constantinopla, 1909), sobre las borrascosas elecciones comunales celebradas en Constantinopla en 1908 que dieron como resultado la proclamación de Ḥayim Naḥum como gran rabino de Turquía; etc.

Cabe destacar entre ellas la obra en verso *Lingua y nación israelita* (Constantinopla, 1910) de Jakim Behar. Se trata de un largo y enfadosos discurso filosófico completamente irrepresentable, cuyos personajes son los cinco periódicos sefardíes más importantes de aquellos tiempos: *El Telégrafo* y *El Tiempo* de Constantinopla, *La Época* de Salónica, y *La Esperanza* y *La Voż del Pueblo* de Esmirna, amén de un Criticador. Los personajes se reúnen a discutir y a oír las largas y sesudas disquisiciones del Criticador sobre un tema: el judaísmo sefardí necesita una lengua unificadora que le confiera fuerza de nación, pero –y he aquí el meollo de la cuestión– ¿por qué lengua decidirse?. Así leemos (p. 58):

> A la turca, somos obligados al patriotismo;
> a la hebrea, somos atados al ĵudaísmo;
> a la francesa, camino de luż y de cultura:
> todas las tres, obligo santo de natura.

Y justamente contra natura, al español ni *mencionallo*. La decisión final es en pro del hebreo.

De entre las obras que ponen de relieve las tensiones ideológicas que entre sionistas y socialistas agitaron a la comunidad de Salónica, hay que destacar la divertida comedia en un acto, *Belaĝí*, de Alberto Moljo. En ella Belaĝí, candidato sionista en las elecciones para diputados, se agita presa de nervios a la espera de que se haga público el resultado. La criada escucha el soliloquio un tanto disparatado de su amo, y trastrocando el sentido de todo lo que oye, llega a la conclusión de que aquél ha perdido el juicio. Algunos sionistas, anticipándose al resultado oficial de las elecciones, se presentan en casa de Belaĝí para felicitarle y de paso conseguir dádivas y asegurarse futuras prebendas. Cuando todos se aprestan a festejar el triunfo de su candidato, llega la amarga noticia de la derrota de los sionistas y de la victoria de los «populares».

Constituyen un apartado especial dentro de las obras de temática sefardí aquellas que son producto de los felices años veinte, en los que tiene lugar la ruptura de la vida tradicional para hacer eclosión la vida moderna con su nueva problemática. Los mismos títulos de esta «comedia nueva» revelan su contenido: *Esposorio del felek, Mi mujer quere campaña, Cale vivir a la moda, El marido moderno, Musiú Jac el parisiano quere esposar, No me v'a casar, No quero esposar, La vida moderna,* etc. (todas en *El Juguetón*, Constantiopla, 1927–1929).

2. Historia sefardí

El sefardí acarrea una historia que para bien o para mal no olvida: la de su pasado en España. Pero de todo aquel fértil período de la presencia judía en la Península, sólo se recuerdan, convirtiéndose en fuente de inspiración de un buen número de obras teatrales, los terribles momentos de la expulsión y los horrores de la Inquisición. Mencionemos al respecto los varios dramas que sobre el personaje del ministro judío de los Reyes Católicos, Abravanel, escribieron A. Menahem, B. 'Azariá, S. Semo, J. Loria y algunos otros autores; y otras como *Los maranos* de A. Barzilay (Salónica, 1934), *Don Yosef de Castilla*, etc., que se ocupan del problema de los criptojudíos.

Pero además el sefardí es también miembro de una comunidad nacional (turca, búlgara, griega, etc.) en la que está inmerso desde hace varias generaciones, habiéndole afectado directamente los avatares históricos de la nación en la que vive. Así pues, se escriben obras que se ocupan de la

historia pasada o presente de Turquía. Entre éstas cabe mencionar las varias de J. Loria en turco o en francés: *Feti Constantini, Alemdar Pachá, La fuite d'Abdul Hamid*; o de otros autores como *La batalla de Plevna* o *Gaží Osmán Pačhá, Treinta años de la vida de Ḥamid*, etc.

B. Temática judía

Otro grupo temático es el de las obras que interesan al sefardí en tanto que judío por recrearle situaciones del pasado del pueblo de Israel o porque de una forma u otra se refieren a vivencias judías en general.

Podemos establecer dos apartados: 1) obras inspiradas en la Biblia y en sus ampliaciones legendarias así como en la historia del pueblo judío y 2) obras que reflejan la problemática del judaísmo de nuestros tiempos en los países de la diáspora.

1. Biblia e historia judía antigua

Numerosas son las obras de asunto bíblico, como las varias de B. Mitrani arriba citadas y otras: *Yešiat Miŝráyim* de B. A. Evlagón; *Lea* de A. Menaḥem; *Débora* y *Yiftaḥ* de Y. Š. Djaén; *Mošé* de A. Ḥažán; *La viña de Nabot el iżre'elí* de Y. Papo, etc. A éstas hay que añadir varias anónimas como, *Los esculcadores*, acerca de los espías enviados por Josué para «esculcar» la tierra prometida; *David y Goliat*; etc.

Pero los relatos bíblicos que han sido especialmente rentables para el teatro sefardí son los temas de José y sus hermanos y de la reina Ester. Sobre el primero conocemos varias obras en judeoespañol y algunas en hebreo, tales como las ya citadas *Yosef veeḥav* de Mitrani, *La vendida de Yosef por sus hermanos* de B. A. Evlagón, *Yosef vendido por sus hermanos* de Y. Barżilay (Constantinopla, 1910), *Ya'acob y sus hijos* de E. Bejor Ya'acob, etc., a las que hay que añadir alguna otra obra traducida, como *Yosef topado por sus hermanos* (*El Judió*, Constantinopla, 1915–1916).

Merece un comentario especial la escrita o adaptada por Y. M. Barżilay, que se inspira en el *Séfer Tocpó šel Yosef* del sefardí Yosef Šabetay Faṛḥí (1ª ed. Liorna, 1867), al que nos hemos referido al ocuparnos de la narrativa tradicional. Ya dijimos que la obra de Faṛḥí no es sino una versión manipulada del *Milḥamá bešalom* del rabino Ḥayim Katz (1ª ed. Shklov, 1797).

La presentación tipográfica de la obra de Katz ofrece una cierta apa-

riencia teatral; por ejemplo se recogen entre paréntesis los nombres de quienes intervienen en los diálogos, los cuales van a veces acompañados de indicaciones que tienen mucho de acotaciones escénicas. De hecho, la obra de Katz ha sido considerada desde su creación como obra de teatro y éste es también el parecer de la moderna crítica [8]. He aquí cómo desde las orillas del Dnieper y a través de tortuosos caminos, una peculiar obra askenazí del siglo XVIII a caballo entre los libros de leyendas tradicionales y el teatro, llega a inspirar la obra teatral de un autor sefardí del siglo XX.

En cuanto a Ester encontramos varias obras que son originales sefardíes, como *La reina Ester* de Charles Gattegno, y las ya citadas *Hamán uMordejay* de Mitrani, *Ester* de A. Ḥażán y *Ester* de Djaén, a las que hay que sumar *Historia de Ester* de Ya'acob A. Šemuel y otras varias traducidas, ya del hebreo, como *Šošanat Ya'acob* (Constantinopla, 1921) de Yehudá Steinberg, ya del francés, como la *Ester* (Constantinopla, 1882) de Racine.

Y para seguir en el camino de las traducciones, mencionemos que por tener tema bíblico se han vertido al judeoespañol obras más o menos clásicas del teatro europeo, como *Atalia* de Racine, *Saúl* de Lamartine, *Saúl* de Vittorio Alfieri o *Judit* de Delphine de Girardin.

En cuanto a la historia del judaísmo clásico, las situaciones preferidas para el teatro son las que describen episodios heroicos de la historia judía. Mencionemos las varias obras de título semejante que se ocupan de los Macabeos y de su época, de Bar–Kojbá, o de venerados rabinos del Talmud, como rabí 'Aquibá o rabí Meír, etc. Dentro de este grupo podemos encuadrar *Šulamit* del autor askenazí Abraham Goldfaden, obra muy difundida del teatro en yídico basada en una leyenda talmúdica, que fue representada en hebreo ante el público sefardí.

2. Problemática judía

Encontramos en este apartado obras de muy variado cariz: las que ponen de manifiesto todo un mundo de vivencias religiosas, exponiendo temas doctrinales o moralizantes desde el punto de vista de los principios religiosos o éticos judíos; las que narran la situación del judaísmo inmerso en un medio ambiente ajeno, abordando los problemas de la asimila-

[8] Puede verse al respecto el amplio y detallado estudio de Z. Kagan, «Origins and Originality of Haim-Abraham Katz's play "War and [sic] peace"» (en hebreo): *Bamah*, 8, núms. 43 (96) (otoño, 1969), pp. 62-67 y 44 (97) (invierno, 1970), pp. 70-78.

ción y el antisemitismo, y propugnando muchas de ellas la solución sionista; y finalmente las que describen vidas o ambientes comunitarios judíos no sefardíes.

Tenemos así obras de contenido doctrinario, como *El bet–dín de los cielos* (Plovdiv, 1905), versión judeoespañola del drama *Sady Boze* de Wilhelm Feldman, sobre la violación del segundo mandamiento y sus consecuencias; y las obritas de M. Y. Ottolenghi arriba citadas, sobre temas relacionados con el estudio religioso, el valor de la beneficencia, etc.

Un importante número de obras abordan el problema de la asimilación. Así *Doctor Kohn* de Max Nordau y *Néšef Purim* de Aharón 'Amar, ambas publicadas en judeoespañol (la segunda en Kazanlik, hacia 1909); y otras de autores sefardíes, como *Simón Blum* de Itzhak Ben–Rubi, o *Ḥanuká y Noel* (*La Tribuna Líbera*, Salónica, 1910). En este grupo debemos incluir *Gueto* del autor holandés Herman Heyermans, que defiende justamente todo lo contrario: la asimilación y los matrimonios mixtos; la obra fue traducida al judeoespañol y publicada en 1920 (*La Nación*, Salónica), suscitando en la prensa sefardí muy adversos comentarios.

Con estas obras sobre el riesgo de la asimilación debemos relacionar el nutrido grupo de dramas que tratan la cuestión del antisemitismo. Muchos autores sefardíes abordaron el tema a partir de variadas fuentes de inspiración; que pueden ser: hechos de la historia judía reciente, como el *affaire* Dreyfus, con numerosas obras de título igual o análogo de A. Menaḥem, J. Loria, Y. Papo y otros; o la tópica acusación de crimen ritual, como *La sangre de la maŝá* de J. Loria, *La ocasión de la sangre*, etc.; o en general, cualquiera de las situaciones de violencia sufridas por el pueblo judío, como *Los pogromes de Kičhinov* de Djaén, o *El triumfo de la ĵusticia* de M. Naĵari. Paralelamente se traducen obras de autores no sefardíes que plantean el mismo problema del antisemitismo, como el ya mencionado *Israel* de Henry Bernstein (Salónica?, ca. 1912), o *Los ĵudiós* (*Yevrei*) de Yevgeni Chirikov.

En la mayoría de ellas se apunta o se formula con plena rotundidad la solución que propugna la ideología sionista frente a los conflictos de la asimilación y el antisemitismo, es decir: la creación de un hogar nacional judío en Palestina. En consecuencia, complemento y ampliación de aquéllas serán otras obras que vienen a describir la vida en las nuevas colonias judías, como *Los pioneros* y *Sara Aharonŝon* de Djaén, sobre quien fuera miembro de la resistencia judía en Palestina en tiempos de la primera guerra mundial, muerta por los turcos en 1917, o que se refieren de forma alegórica al sionismo y a sus ideologías, a sus héroes y a sus líderes,

como *La liberación de la Palestina* y *Mošé, Herẑl y Trumpeldor al paradiso.*

Las vivencias del otro tronco del judaísmo, el askenazí, tienen también cabida en los escenarios sefardíes de oriente: bien a través de obras capitales del teatro judío de todos los tiempos, como *El dibuk* de Anski, basada en las prácticas místico–cabalísticas del judaísmo ruso y centroeuropeo; o bien por medio de pequeños cuadros costumbristas, como son las obritas cómicas de Šalom 'Alejem *Mazal tob* y *El médico* (Salónica, 1920).

C. Adaptaciones del teatro universal

Como no podía ser menos, es el teatro francés el mejor conocido por los públicos sefardíes, quienes sin discriminación acogen en sus escenarios cuanto de bueno y de menos bueno se había producido y se produce por entonces en el mundo cultural francés que le sirve de luminaria y guía.

Del teatro clásico francés, es sin duda Molière el autor favorito. Entre sus obras más difundidas mencionaremos *El avaro*, *El enfermo imaginario, El médico a su pesar, El casamiento forzado, Los embrollos de Escapén*, etc. Llegan también a los públicos sefardíes otras obras clásicas del teatro francés, como *El abogado Patelén*, farsa anónima del siglo XV, o *Les Plaideurs* de Racine. Asimismo se representan adaptaciones teatrales de novelas famosas, como *Los miserables* de Víctor Hugo. En la misma medida se ofrecen en los escenarios sefardíes obras del teatro francés contemporáneo con una amplia gama temática. Dramas, como una adaptación teatral de *Thérèse Raquin* de Emile Zola, *Los hechos son los hechos* (*Les Affaires sont les affaires*) de Octave Mirbeau, etc.; comedias amables, como *Topaze* de Marcel Pagnol o «románticas» como *Cyrano de Bergerac* de Edmond Rostand, *El fabricante de fieros* (*Le Maître de forges*; *El Telégrafo*, Constantinopla, 1892) de Georges Ohnet y *La virĝina loca* (*La Vierge folle*) de Henry Bataille; policíacas como *El coreo de Lyon* (*Le Courrier de Lyon*; Viena, 1901) de Eugène Lemoine; y de tema más o menos relacionado con lo social, como *Las dos güérfanas* (*Les Deux Orphelines*) de Adolphe–Philippe Dennery y *Los negros pastores* (*Les Mauvais Bergers*) de Octave Mirbeau.

No podía faltar una nutrida representación del vodevil y la comedia ligera, con obras como *L'Affaire de la rue Lourcine* y *El mišántropo y el overniato* (*Le Misanthrope et l'Auvergnat*) de Eugène Labiche, *Les Boulingrin, El cliente serio* (*Un Client sérieux*), *El comisario es un buen niño* (*Le Commissaire est bon enfant*) de Georges Courteline, etc.

En menor escala y a considerable distancia de este aluvión del repertorio dramático francés, también acoge el teatro judeoespañol algunas muestras de la producción teatral y literaria de otros países europeos. Así se representan en judeoespañol adaptaciones de famosas novelas rusas, como *Ana Karenina* y *Resurrección* de Tolstoi, y *Los hermanos Karamazoff* de Dostoievsky. El teatro inglés está representado por *Romeo y Julieta* de Shakespeare y por alguna obra de Bernard Shaw; el italiano por *La escoĉesa* de Goldoni (*El Amigo de la Familla*, Constantinopla, 1883) y *Scampolo* de Dario Niccodemi; el turco por dramas de Namik Kemal; el griego por varias obras de Andrea Laskaratos y Spiro Melas; etc.

Debemos mencionar también que algunos sefardíes, pocos, escriben obras teatrales de contenido neutro en lo que a su condición de judío y de sefardí se refiere. Así tenemos las ya citadas *Riñú* o *El amor salvaje* de A. Galante, drama rural sobre un crimen pasional en un medio ambiente griego, y la comedia de enredo *La famía misterioŝa* de J. Behar. Incluso hay algún sefardí que logró llevar una comedia suya a las escenas parisinas, como es el caso de Šemuel Carasso con su obra *La Bonne Saison*; y según ya hemos visto, Š. Y. Djaén vio varias de sus obras traducidas al serbocroata y al búlgaro y representadas por actores profesionales en teatros de varias ciudades yugoslavas así como de fuera del país.

D. El teatro sefardí y el español

Como ya sucedía con la novela, también aquí hay que señalar por significativo el total desconocimiento del teatro español de todos los tiempos que han padecido los sefardíes durante los muchos años en que el teatro ha sido algo vivo en sus comunidades. Por lo singular y excepcional del caso debemos mencionar aquí un dato curioso: algunos autores españoles fueron conocidos en Yugoslavia gracias a las traducciones que de sus obras hicieron al serbocroata algunos sefardíes. Por carta a Ángel Pulido de Benko S. Davicho sabemos que tradujo el «gracioso capricho cómico» de Echegaray *Un crítico incipiente* y *La caída de un ministro* de Navaulle y Landa [9]. Por su parte, su hermano Hayim Davicho, «antiguo consul general de Serbia a Trieste», tradujo *El gran filón* de Rodríguez Rubí y «más de 10 dramas de Echegaray, el cual, sin saberlo, está

[9] Así lo recoge Á. Pulido en su libro *Españoles sin patria y la raza sefardí*, Madrid, 1905, pp. 400-403: p. 402.

influendo a la drama original serba». Estas obras se representaron en el Teatro Nacional de Belgrado.

Aún añade Davicho un dato de interés en su carta a Pulido [10] en relación con la obra de Rodríguez Rubí:

> La comedia de este ilustre autor dipinta tan bueno las flaquezas y las fuerzas de la vida política de aquí, que en los círculos literarios se mantuvo al pricipio la opinión que la comedia es un original escrito por mi hermano y que «Don Tomás Rodríguez Rubí» no es más que un pseudónimo.

Las comunidades orientales, que se abrieron a occidente de la mano sobre todo de la cultura francesa, ignoraron la literatura española a pesar de que *a priori* debemos pensar que les era más asequible que ninguna otra. Este vacío, que había de manifestarse en el certeramente llamado *an–hispanismo* de las últimas generaciones de sefardíes levantinos, fue sentido ya en su momento por algunos sefardíes *hispánicos*, como lo reflejan las meditaciones de Isaac Alcheh, precisamente al asistir a funciones de teatro en Madrid [11]:

> Recordaba y me figuraba ver en la escena a todos aquellos artistas y aficionados [de Salónica] ... y me preguntaba a continuación lo que muchos de ellos hubieran podido conseguir si en lugar de apropiarse de tantas literaturas extranjeras como se traducían al judeo–español, hubieran podido asimilarse todas las riquezas de la literatura española.

No ha sido muy diferente la situación en la dirección contraria, es decir: casi nada ha llegado a España de toda la producción teatral de los sefardíes. Sabemos de un vano intento de difundir sus obras teatrales en nuestro país por parte del historiador Abraham Galante, quien habiendo entrado en contacto con el senador Pulido, le escribía diciéndole [12]: «Tengo en español dos teatros: una comedia sobre los usos de los judíos de oriente y un dramo sobre un acontecimiento». Esta última obra debe ser su drama rural arriba mencionado *Riñú* o *El amor salvaje*. Para la identificación de la primera quizá debamos tener en cuenta las palabras de

[10] *Ibid.*

[11] Lo recoge Á. Pulido en *Los españoles sin patria de Salónica*, Conf. Ateneo, 2 diciembre, 1916, publ. en «La lectura» (1917), p. 45.

[12] *Op. cit.* en nota 9, p. 476.

Galante en su novelita *Abandonada por mi padre* (Cairo, 1906), donde dice (p. 5): «Haremos más tadre un dramo de este esmoviente fato». No tengo, sin embargo, noticias de que Galante llegara a publicarla.

Su carta a Pulido concluye: «Si los escribo con letras latinas y con notas, ¿pueden ellos servir a alguna cosa? Deseo saber su alta opinión». No parece que se lograra la intención de Galante de ver sus obras publicadas en España ni tenemos noticia de que Pulido recogiera su indirecta.

La única obra teatral de un sefardí que ha sido mencionada por la crítica española ya en época muy reciente es la arriba citada *Locos con seriedad* de Itzhak Ben–Rubi, a la que dedicó Alberto Sánchez un comentario en la revista *Insula* (1959)[13].

V. Algunos aspectos del mundo teatral

Hemos expuesto hasta aquí del modo más sintético posible una serie de datos relativos a la historia y a los textos del teatro judeoespañol. Pero sabido es que para mejor comprender la esencia del teatro producido por un determinado grupo humano hace falta algo más. El hecho teatral, si bien tiene en su base como punto de partida un texto literario, ni se consuma plenamente ni alcanza su fin último hasta haber sido presentado por unos actores ante un público, con todos los pasos que ello implica. Por tanto es necesario también conocer el marco vital en el que se mueven aquellos que elaboran y asisten al hecho teatral; es decir, su mentalidad, sus deseos, sus ideales, los esquemas de su vida cotidiana y el nivel cultural determinador de sus exigencias estéticas.

Muchos son los aspectos que cabría desarrollar en relación con el montaje de las representaciones y el mundillo teatral sefardí, tales como locales, sistema de venta y distribución de billetes, categoría y precio de las localidades, horario de las funciones, adorno de las salas, decorados escénicos, vestuario de los actores, etc., que no podemos abordar aquí. Todo ello está, sin embargo, suficientemente documentado en mi libro de repertorio de noticias teatrales, en donde recojo unas 900 noticias y comentarios que sobre diversos aspectos del teatro aparecieron en la prensa sefardí del oriente europeo y cuyos amplios índices temáticos permiten la fácil localización de los datos sobre estos y otros muchos temas. Bástenos ahora con examinar, siquiera de modo esquemático, tres aspectos de

[13] Año 14, núm. 151 (15 junio), p. 2 del suplemento.

ese mundo teatral sefardí: A) los factores que suscitan el hecho teatral, B) los actores y C) el público.

A. Factores que suscitan el hecho teatral

Cuatro son los factores que favorecen el teatro: 1) en primer lugar, la ocasión festiva; y en relación con ella o no, 2) las escuelas y 3) las sociedades benéficas, los clubes y las asociaciones de cariz político.

1. Festividades

Dentro del ciclo litúrgico festivo anual, dos fiestas del calendario judío tienen en sí las simientes necesarias para hacer brotar el acontecimiento teatral: Purim y Hanuká.

La fiesta de Purim, que incluye entre sus formas tradicionales de celebración el uso de la máscara y el disfraz, ha sido desde antiguo el caldo de cultivo adecuado donde han ido alentando en el mundo judío manifestaciones teatrales de variada índole. El hombre disfrazado que se oculta tras una máscara es ya un actor en potencia. La máscara y el disfraz que velan la realidad física activan la imaginación, y o bien ayudan a trasponer realidades o bien abren las puertas a la irrealidad. Así, en el hombre encubierto afloran nuevas personalidades, representaciones en embrión de carácter individual que con facilidad se convierten en colectivas. Paralelamente a los carnavales cristianos y salvando las oportunas distancias, la fiesta de Purim ha creado, recreado y mantenido el ascua teatral en el mundo judío.

Durante largo tiempo esta ascua se ha plasmado en farsas exclusivamente «purímicas», más o menos normalizadas: pantomimas de un indudable valor preteatral en torno a un monigote, símbolo del personaje de Amán, que acaba por ser apaleado, ahorcado o quemado. Cuando quizá por exigencias de una vida más *civilizada* la farsa pública y su primitivismo se agota o languidece, la costumbre de *teatralizar* queda: de modo que en Purim es adecuada cualquier obra de autor, más o menos próxima a la festividad del día.

En el mundo sefardí, como no podía ser menos, se han desarrollado todas las etapas que hemos descrito implícitas en el mismo festejo de Purim. Ya hemos mencionado arriba la existencia desde antiguo de mas-

caradas purímicas. Veamos también cómo nos documenta Gina Camhi [14] la celebración de dicha festividad en la comunidad sefardí del Sarajevo de tiempos pasados:

> Ocho días antes, diversos grupos se aĵuntaban por estudiar y reglar el programa comprendiendo piezas de teatro, cantos, declamaciones. Dunque ['Así pues'], después de la se'udá ['comida festiva'] estos grupos con máscaras en las caras visitaban diversas casas onde ĵugaban ciertos pedazos del repertorio, quien trasvestido de Ahašverôš, quien en Hamán, otro en Mordejay, otro en Ester, y bien entendido, Hamán recibía su pena ... Entre los ĵuguadores ansí trasvestidos se introducían muchachos curiosos de conocer la famílla de las muchachas que ellos frecuentaban, siendo no era permitido de entrar en sus casas antes de ser esposados ... Una de las particularidades de la noche de Purim era de dejar las puertas abiertas por indicar que la casa era ĵudía. En viendo una casa con puertas abiertas, grupos de ĵuguadores entraban y salían, cada uno esperando en las escaleras su turno. Los ĵuguadores eran recompensados con purimlik ['aguinaldo'].

Parece, sin embargo, que hacia finales de siglo las mascaradas de Purim tienden a desaparecer. Esto es lo que dice al respecto un sefardí de Constantinopla en 1898 [15]:

> Se vestían [los jóvenes] de carantoñas al modo de los carnavales y ían de casa en casa a ĵugar pedazos de teatro. En Turquía era el paso de Purim, el de Šelomó hamélej ['el rey Salomón'], el de Yosef haŝadic ['el justo'], el de Yehudit y otros semejantes ... El único lugar onde se empleaban hasta agora cerca era la Turquía, ma allí estos usos se están levantando a cavsa del pesgado yugo de la parnasá ['sustento']. La ĝente no tienen hoy gana de reír ni en Purim. Ma ['Pero'] ¿por esto se debe abandonar el gozo y la alegría de esta memorable fiesta? Sería bien mereciente de buscar unos moldes agradables para poder celebrar en una manera moderna estos célebres días por los cualos la *Meguil·lá* ['Rollo'] dice que el recodro no se anulará nunca de Yisrael.

Y en efecto, según el deseo aquí expresado, la realidad fue que aun cuando tales mascaradas de Purim desaparezcan arrastradas por el viento

[14] En su artículo «Purim en mi civdad»: *Le Judaïsme Sephardi,* (n.s.) núm. 6 (marzo, 1955), pp. 267-269: p. 268.

[15] En *El Amigo del Pueblo* (Belgrado), año 10, núm. 32 (24 [=8 marzo] febrero 1898), pp. 511-512.

de la más agitada vida moderna, permanece, sin embargo, la costumbre de hacer y ver teatro en esos días y así los sefardíes han seguido representando en Purim un abundante número de obras –de autores judíos o no– que relatan el acontecimiento bíblico de Ester e igualmente otras sobre la historia de José y sus hermanos.

La fiesta de Hanuká, en la que se conmemora la purificación del Templo tras la victoria de los Macabeos y el triunfo que devuelve a manos judías el gobierno de la tierra de Israel, es ocasión oportuna para la exaltación nacionalista y ha sido, por tanto, fecha escogida para las representaciones de los grupos de ideología sionista, de los que luego hablaremos.

No sólo estas dos ocasiones y otras determinadas por lo litúrgico han sido plazo apto para la función teatral; existen además otros acontecimientos destacados o peculiares de la vida comunitaria que la suscitan. Por dar un solo ejemplo, mencionemos la fiesta denominada de la *Halḇašá*, ocasión dedicada al reparto de vestidos entre los niños pobres y huérfanos, educandos de las escuelas comunales o Talmud Torá, que habitualmente concluía con la representación de una obra teatral de variada temática. Su fecha la determinaba la costumbre local; concretamente en Salónica solía celebrarse allá por Pésah.

Ya fuera del estricto marco comunitario, son asimismo ocasiones teatrales las fiestas nacionales del país en el que vive el sefardí u otros acontecimientos conmemorativos de hechos históricos o actuales relacionados con su medio ambiente.

2. Las escuelas

Es en las escuelas donde quizá desde fecha más temprana se hace uso del teatro. Entendido como útil instrumento pedagógico, se utiliza para enseñar a los alumnos, de un modo vivo, ciertos pasajes de la historia o la moral judía, siendo este teatro escolar bien acogido en general por los padres y por la sociedad. Sin embargo, en ocasiones la representación escolar no tiene otro fin que el del lucimiento personal del maestro, quien desea mostrar sus dotes de pedagogo a los embobados padres. Así se expresa al respecto un salonicense en 1903 [16]:

> El día tan deseado ariba ['llega']; la «sala de representación» está llena de parientes. El maestro está, como se dice, volado de la gustada: va

[16] En *El Avenir*, año 6, núm. 16 (29 abril), p. 4a-b; *Repertorio*, núm. 159 (pp. 93-94).

> por aquí, va por allí; él está bien contente siendo él mostrará en poco tiempo los progresos imensos (¡¡¡) que se hacèn en su escola ... Ma ['Pero'], pacencia; la čena se abre... y ¿qué verés? ¡Oh, mi Dio! Media docèna de chicos inocentes que vos están vendiendo mil babas ['tonterías']. Na ['He aquí'] los famosos progresos; na dos meses de estudio que se fueron al aire.

Contra el creciente incremento de estas representaciones se alzan las voces de muchos que juzgan cada vez con más dureza la dedicación de los alumnos a una tarea que llega a absorberles todo el tiempo en detrimento de sus actividades escolares. Veamos la opinión de los propios sefardíes acerca de esta situación, plasmada en dos comentarios aparecidos en la prensa en fechas bien distintas. En el primero, escrito en 1900 [17], leemos:

> Si muestros lectores se imaginan los pasos que los directores deben hacer cerca las autoridades para obtener la autorización, los días que deben piedrer para enseñar a los elevos la pieza, para plazar los billetos, toparán muy justo muestro espanto. Todo esto no demanda manco de tres a cuatro meses; mientres este tiempo las liciones son casi enteramente interumpidas, una grande agitación reina en la escola ... Dunque que muestros directores entiendan una vez y buena que sus hecho es de enseñar y no de dirigir representaciones teatrales.

Con el paso del tiempo tal situación parece no haber cambiado, pues he aquí lo que leemos en el segundo artículo, esta vez de 1926 [18]:

> Inda hay esta mantalitá en muchos de muestros concivdadinos ..., de juzgar la valor de un maestro o de un director por la fiesta que se organiza a la fin del año escolario ... y de por hey ['eso'] creen ver los progresos realizados por los elevos en el curso del año. ¡Qué yero y qué mancanza de saber! Con que unos cuantos elevos van a recitar delantre un público muchas veces iñorante dos o tres poesías embezadas de cabeza como el papagayo ... una chica pieza en grego, en francés o en hebreo que hizo piedrer al maestro y sobre todo al elevo muchas y muchas horas de lición, ¿de por hey se va a juzgar de la capacitá del maestro...? ¡Qué yero y qué estraña mantalitá! Muchas veces el que

[17] En *La Época* (Salónica), año 20, núm. 1242 (8 junio), p. 8b; *Repertorio,* núm. 90 (pp. 64-65).

[18] En *La Verdad* (Salónica), año 7, núm. 1649 (5 julio), p. 4a-c; *Repertorio,* núm. 687 (pp. 347-348).

> recita en este modo de fiestas es el elevo el más ḥaragán ['vago'], el más todro que non haċe que callentar el banco.

3. Sociedades benéficas, clubes y asociaciones políticas

Las múltiples y bullentes sociedades de beneficencia, elementos imprescindibles en cualquier comunidad judía, descubren pronto la utilidad del teatro como medio de allegar fondos para sus objetivos. Larga es la nómina de las sociedades benéficas que se sirven del teatro. En Salónica, Yešu'á veRaḥamim (1898)[19], Asistencia al Trabajo (1900), Matanot laEbyonim (1902–1932), La Hermandad (1903–1904), Tomejé Yetomim (1903–1915), Bicur Ḥolim (1904), La Bienfeċencia (1904), Rodefé Ŝédec veSimḥat Ne'arim (1909), el Asilo de Locos (1911–1915), La Fraternitá (1912), 'Eżrat Ḥolim (1915), etc.; en Constantinopla, La Esperanza (1886), La Caridad (1887), Fraternidad Israelita Otomana (1911), Halbašat 'Aniyim (1911), HaḤemlá (1912), Léḥem laEbyonim (1916) y Mecor Ḥayim (1929), entre otras; en Esmirna, La Buena Veluntad (1904), 'Ożer Dalim (1904–1914) y Našim Ŝidcaniyot (1911); en Monastir, Ehob et haMelajá (1909); en Vidín, La Esperanza (1901); en Sofía, Ḥésed veEmet (1897–1901), Bicur Ḥolim (1897) y Unión y Hermandad (1901); en Ruse, Unión y Progreso (1897); en Serre, Lomedé Torá fundada en 1906; en Drama, Bicur Ḥolim (1932); etc. Todas estas sociedades y otras muchas en todo el mundo sefardí de oriente fomentaron en gran manera la actividad teatral. Sin embargo, el inevitable exceso de representaciones de carácter benéfico llegó también en algún momento a importunar al público. Veamos lo que al respecto decía un quejoso salonicense en 1906 [20]:

> El pueblo se topa feǰugado ['presionado'] de todas las partes, y non sabiendo a quién debe ayudar, muchas veċes non ayuda a ningunos o si ayuda es malgrado él. De antes sabíamos que los amatores daban represeṅtaciones teatralas a profito de obras de bienhaċer reconocidas por sus importanza, como el Bicur Ḥolim, Matanot laEbyonim, La Hermandad, eĉetra ...; ma parece que los tiempos trocaron enteramen-

[19] Los años que acompañan a los nombres de las sociedades y a los grupos teatrales que citamos más adelante corresponden a aquellos en los que tenemos documentada alguna actividad teatral con ellos relacionada.

[20] *El Avenir*, año 9, núm. 22 (22 mayo), p. 7a-b; *Repertorio,* núm. 249 (pp. 140-141).

> te. Las representaciones se hacen agora, como lo dije más ariba, a profito de obras de «bienhacer particular» y «eminentemente humanitarias». Debajo estas pomposas palabras ninguno puede saber lo que hay.

Contribuyeron también a difundir la afición teatral los clubes y organizaciones culturales y recreativas, que incluyen con frecuencia el teatro en el programa de sus actividades.

Hacia la segunda década de este siglo advertimos la aparición de asociaciones en torno a ideologías de signo político. El teatro, espejo de los intereses y de las vivencias de los pueblos, excepcional tribuna para exponer opiniones y tomas de postura, fue aprovechado por estos grupos, especialmente por los de tendencias socialistas y sionistas, que lo utilizaron como medio de allegar fondos, como factor de propaganda y como campo de sus disputas ideológicas, prolongando en él las luchas que mantenían para las elecciones de miembros de la Asamblea comunal judía, del consejo municipal o de la representación judía en el Parlamento.

El fermento ideológico trae consigo una gran actividad teatral; fueron muchas las obras representadas –traducciones y originales– por los grupos sionistas y socialistas, pero como siempre pocas las publicadas.

Donde se dejaron sentir más las *disputas* teatrales de uno y otro signo fue en Salónica. Allí las ideas sionistas las defendieron un gran número de grupos y asociaciones, que tuvieron como fuerte contrapunto a la Federación Socialista, la cual agrupaba a los obreros de las fábricas de tabaco y de papel de fumar, zapateros, obreros de imprenta, etc. Entre unos y otros se desarrollará la controversia. El teatro se subordina a las ideas políticas, ya que las obras de teatro, originales y traducciones, llevadas a las tablas por estos grupos tenderán como primera premisa a exaltar sus propias opiniones y a detractar o ridiculizar las contrarias, al margen de estrictos criterios literarios. De la actividad de unos y otros nos ocuparemos más adelante.

B. Los actores

Veamos ahora algunos datos sobre los actores sefardíes. Hay que destacar en primer lugar que se trata siempre de actores aficionados. El quehacer teatral está en general relacionado con una edad juvenil y la mayor libertad que supone el estado de soltería, hasta el punto de que muchos

grupos pasan períodos de crisis o desaparecen en el momento en que una mayoría de sus miembros contraen matrimonio.

1. Grupos teatrales

A partir de finales del siglo XIX y principios del XX es frecuente la creación de grupos dramáticos entre los miembros de clubes, de asociaciones culturales y de alguna sociedad benéfica, como los elencos teatrales de la Soĉetá de Instrucción y Bienfeĉencia de Constantinopla (1873–1874), la Societá Instructiva de Adrianópolis (1875), El Progreso (1894) y la Unión y Progreso (1897) de Ruse, el Cercle deś Intim (fundado en 1874 y fusionado diez años después con el Gran Cercle) y el Club deś Intim (fundado en 1908), ambos de Salónica, La Benevolencia y La Lira (1901) de Sarajevo, la Sección Dramática de la 'Eźrá beŜarot de Novakovo (1909), las asociaciones de Antiguos Alumnos de la Alianza en varias comunidades, etc.

Sabemos que en el primer cuarto de nuestro siglo se desarrolló entre los sefardíes de Salónica una intensa actividad dramática. Este renacer literario es un ejemplo de las nuevas inquietudes espirituales que palpitaban a todo lo ancho del Imperio turco tras los cambios políticos y sociales subsiguientes a la revolución de los Jóvenes Turcos (1908).

El ambiente general propiciaba el desarrollo del teatro. Por aquellos años, diversos grupos dramáticos profesionales italianos y franceses daban sus representaciones en Salónica; el agente que los traía era un sefardí, Lieto Nóah; y asimismo tras la primera guerra mundial eran empresas judías casi todas las salas de espectáculos de Salónica, cines y teatros.

Toda esta actividad teatral contribuyó a la supervivencia de las agrupaciones de actores aficionados ya existentes y fomentó la aparición de otras nuevas, las cuales tuvieron vitalidad durante cerca de 60 años.

Muchas de las que se crearon en varias comunidades de los Balcanes fueron independientes. Tal es el caso de diversas de Salónica, como La Bohem (1900–1906), que estuvo en estrecha relación con la agrupación teatral La Falot de la misma ciudad, fundada en 1903; la Soĉietá Filarmónica Dramática, fundada en 1905; la Tropa Dramática Żolá (1909–1911); el Club de los Mancebos Amatores de Teatro (1909); la Unión del Deśvelopamiento Dramático (1909); la Sociedad Dramática La Bienfeśanz (1911); etc. De época más tardía nos han llegado nombres de otros grupos autónomos, como la Unión de Actores Amatores Ĵidiós (1931), la Ġenoana (?) (1932), el grupo Ivonik del barrio de Barón Hirsch (1932); etc.

También tenemos noticia de agrupaciones de actores de otras ciudades. Así varias de Constantinopla: la Tropa de Amatores del barrio de Ortaköy (1911–1912), también denominada Tropa Dramática Ĵudía Otomana, la Tropa de Amatores del barrio de Balat (1912), la Tropa de Amatores Judiós (1914), etc.; en Vidin, la Societad Teatral La Esperanza (1898); en Yambol, la Tropa Teatrala Ŝiyón (1901); en Serre, Los Amigos de la Instrucción (1906–1909); en Esmirna, la Societá de Amatores de Teatro (1909); en Alejandría, el Club Filodramático (1920); etc.

Comentemos la actividad de una de las agrupaciones teatrales más destacadas, la ya mencionada La Bohem de Salónica, cuyos miembros procedían de familias acomodadas. Durante unos 15 años este grupo representó una larga veintena de obras traducidas del repertorio italiano y francés. De su elenco de actores nos han llegado los nombres de Refael Ben-'Uẓillo, L. Matalón, M. Aseo, L. Meẓán, A. Naĵari, Hugo Modiano, Albert Yešúa', Šelomó Šalem, Šaúl y Lieto Nóaḥ, Alberto y Šaúl Naḥmías, Roŝa Pinḥás, etc.; según nuestras noticias, el grupo gozó del favor del público de modo que conseguía llenar los teatros a cada nueva representación.

Las actividades de La Bohem secundaron la campaña en defensa del judeoespañol que por aquellas fechas llevaba a cabo el periódico *La Época*, editado por Sam Levi. Este mismo, en su carta a Ángel Pulido (1904) [21], le refiere así los éxitos de La Bohem:

> ¡Qué triunfo fueron las representaciones de estas piezas! ... Figúrese usted que hubieron coronas ofrecidas a las graciosas artistas y que llevaban inscripciones como éstas: «Viva el judeoespañol», «Por la lengua madre», «Adelante *La Época*».

Como ya hemos mencionado, no tardaría en hacer eclosión el teatro de las ideologías. El Grupo Dramático de Amatores de la Federación Socialista inició sus actividades hacia 1914 y duró con intermitencias hasta el final de la década de los treinta. De su cuadro de actores aficionados habría que destacar a Moiše Caẓés, Šelomó Cuné, Yiŝḥac Serrero, Buena Perahiá, Flor Pilo, Ida Mario, Bella Ŝadoc, Moïse Aruj, Yiŝḥac Mataraso, etc.

El Grupo Dramático tenía a su favor el estar libre de los prejuicios religiosos y morales que habían atenazado siempre al teatro judío y fue

[21] *Op. cit.* en nota 9, pp. 115-118: p. 117.

capaz de llevar a la escena obras de temática más universal. Una comisión cultural formada por Šelomó Botton, Matius y Šelomó Caraso y Ḥayim Ben–Rubí se encargaba de seleccionar, traducir y adaptar las obras.

Según parece, el Grupo Dramático de la Federación Socialista fue uno de los mejor preparados y en algún momento gozaron del casi completo monopolio de la escena. He aquí algunos de los títulos de su repertorio: *Thérèse Raquin* de E. Zola, *Los negros pastores* y *La epidemia* de O. Mirbeau, *L'Embuscade* de H. Kistemaeckers, *El Dios de venganza* de Scholem Asch, *Topaze* de M. Pagnol, *El diḥuk* de Ansky, *Scampolo* de D. Niccodemi, *Los hermanos Karamazoff* de Dostoievsky, *Resurrección* y *Ana Karenina* de Tolstoi, alguna obra de Bernard Shaw y un buen número de dramas franceses de contenido social. La única obra original sefardí de ideología socialista que nos ha llegado publicada es la ya mencionada farsa *Belaĝí* de A. Moljo.

De la importancia alcanzada por este Grupo Dramático se nos dice en 1925 en el periódico *La Verdad* (Salónica) [22]:

> Ĵóvenos entuśiastas, a ideas avanzadas, tuviendo un pančhante ['inclinación'] por la čena, formaron atrás 10 años un grupo dramático tuviendo como buto ['objetivo'] la traducción y la repreśentación de grandes drames modernos. Este grupo, malgrado las numerośas dificultades que encontró sobre su camino, avanzó; y hoy él es considerado como la única tropa dramática ĵudía del mundo. Es la sola tropa que ĵuga drames en ĵudeoespañol.

Excesiva es ciertamente la alabanza, ya que sabemos que había otros muchos grupos y que también éstos representaban en judeoespañol; pero nos pone de relieve la importancia que el de la Federación Socialista alcanzó en su momento.

Por su parte los grupos sionistas, que cobraron vida tras la integración de Salónica en la nación griega (1912), iniciaron a partir de entonces una notable labor teatral. Los datos que nos llegan de tal actividad son de principios de la década de los veinte, en donde encontramos en varias ciudades diversas sociedades sionistas que cuentan con secciones teatrales. Mencionemos, por ejemplo, la Tropa Dramática de la HaŠomer haŜa'ír de Sofía (1930), el Grupo Artístico de la Sociedad Teodoro Herzl de Drama (1932), los Bené Ŝiyón de Xanzi (1923–1924), el Grupo Ŝionista de Veria (1934), la Macabí de varias ciudades, etc.

[22] Año 5, núm. 1471 (27 noviembre), p. 2e; *Repertorio,* núm. 682 (pp. 345-346).

Es en Salónica, sin embargo, donde parecen proliferar más las sociedades sionistas con secciones teatrales. Así las del Grupo Dramático de la HaTeḥiyá (1925) y de la Miżraḥí (1923–1935), Ivonik de la sociedad Déguel Ŝiyón (1930–1932) y otras integradas en la sociedad Aḥadut del barrio de Kalamaria (1927–1930), y las de las sociedades Šibat Ŝiyón (1925–1932), Teodoro Herzl (fundada en 1932), Ticvat Israel (1928), Tiféret Israel (1930), Cadima (1923–1930), etc. Pero sobre todo debemos dedicar nuestra atención a la sección dramática de la sociedad Max Nordau también de Salónica (1923–1933).

Con empuje y eficacia acometió la tarea de crear una agrupación dramática de aficionados y ofreció una serie de representaciones encaminadas a cubrir un doble objetivo: despertar el sentimiento nacionalista del pueblo y aumentar los ingresos de la asociación. Su repertorio era amplio: en 1921 representó el ya citado drama *El triumfo de la ĵusticia* de M. Naĵari, uno de los miembros más activos de la agrupación, y también *Los progromes de Kičhinov* y *Los pioneros* de Š. Djaén. Tradujeron al judeoespañol obras de las más representativas figuras del sionismo político, como *Los judíos* y *Doctor Kohn* de Max Nordau y *El nuevo gueto* de Teodoro Herzl. Otras obras de su repertorio fueron *Israel* de H. Bernstein y *Dreyfus*, de la que se hicieron dos versiones, una de ellas musical. Utilizaron, como ya hemos visto, el tema de las victorias macabeas, e hicieron subir a la escena otros que ponían de relieve el antisemitismo pasado (España y la Inquisición, etc.), permanente (como la calumnia de crimen ritual) o de actualidad (como algunos pogromes recientes, el *affaire* Dreyfus, etc.).

Entre los actores aficionados de la Max Nordau figuraban Jaco Naḥmías, Yiŝḥac Ḥanán, Moïse Šemuel, el ya citado autor M. Naĵari y su mujer, Moïse y Eli Ánĝel, Benico Berajá, Yiŝḥac Šakí, León y Claire Leví, Simán–Tob Casuto, Elí y David Ḥagüel, Lora Confinas, Margó Mataraso, Albert Cohén, Šemuel Parente, etc.

Debemos mencionar también aquí a Mošé Daniel (Ruse o Varna 1895), no tanto por su relevancia en el teatro judeoespañol sino por el papel importante que jugó en el desarrollo del teatro hebreo en Israel. Heredó la afición por lo teatral de sus padres, quienes intervenían en representaciones de aficionados y realizaban los ensayos en su propia casa. Los estudios de arte dramático que realizó en Viena y sus diversos empleos teatrales en Bulgaria y en Israel permiten considerarlo como un verdadero profesional. Intervino activamente en la creación del teatro satírico israelí HaMatateé y también intentó crear un teatro estudio con actores judíos orientales.

2. La lucha por el teatro

De forma general todos los grupos de actores aficionados del mundo sefardí tuvieron que luchar contra problemas de todo tipo, siendo quizás uno de los más graves la oposición frontal que en ocasiones plantaron al teatro las autoridades civiles y religiosas de algunas comunidades.

Veamos, por ejemplo, como el rabino de Adrianópolis dio al traste con una representación teatral que los jóvenes de un círculo instructivo local habían organizado para el Purim de 1875 [23]:

> El rab ... hizo llamar a todo su partido ... y después de una ajunta nuestro hajam [aquí 'rabino'] topó de justo de tomar todas las mesuras posibles para defender ['prohibir'] esta representación teatral ... Siendo la tadre de el mismo día el pregonero se oyó por todas las plazas gritando que por nombre del rab ... dingún jidió ... no puede ir a este teatro.

Las mujeres tuvieron que salvar graves obstáculos hasta lograr el acceso a las tablas. Su presencia en escena fue desde el principio ásperamente criticada por los detractores del teatro y celosos guardianes de la moral. Incluso en épocas tardías encontramos que en los repartos sus nombres han sido pudorosamente sustituidos por las iniciales. Hasta bien entrado el siglo XX no veremos acoger con calma y silencio absolutos su participación activa en el quehacer teatral.

Veamos algunos ejemplos de lo dicho. En Esmirna (1874) un grupo de aficionados resolvió dar unas cuantas representaciones para recoger fondos con el fin de fundar una escuela de niñas. Tal propósito fracasó y he aquí el motivo [24]:

> Tuvieron menester de tomar una muchacha por la representación de este teatro, esperando sin duda el ayudo de los Se. memunim ['miembros del Consejo Comunal'], se aderezaron a ellos ... [Reunido el consejo] uno de los Se. memunim tomó la palabra: «... Cuanto a mí, mis Se., me parece que es grande pecado ..., siendo es más negro y más pecado de estas muchachas que bailan con turcos ...» Y después de una grande discusión, el Meŷlis Kiebir ['Consejo'] dio karar ['ordenó'] que

[23] En *La Política* (Viena), año 6, núm. 8 (15 [=27] abril), p. 33a-b; *Repertorio,* núm. 28 (pp. 31-32).

[24] En *El Nacional* (Constantinopla), año 1, núm. 223 (6 [=18] febrero), pp. 883b-884a; *Repertorio,* núm. 17 (p. 19).

> no deǰaran ir dinguna muchacha ǰudía y que ellos se meterán con todas sus grandes fuerzas a no deǰar haċer el teatro ... y el quen pasará de este pregón está en ḥérem šematá ['excomulgado'].

El largo comentario nos aclara algunas de las causas que provocaron la negativa del Consejo Comunal [25]:

> Que una de las repreṡentaciones que iban a repreṡentar tenía por título *El caṡamiento forzado* y ... puede ser que estos mancebos se caṡaban por fuerza con la muchacha en traendo a todo el mundo al teatro y van haċer delantre del pueblo la ceremonía de los quiḍušim ['esponsales'] y la boda;

y ante tan curiosa postura el corresponsal clama indignado [26]:

> ¡Vergüenza! Vergüenza a una grande comunitá israelita de Iżmir que aínda tienen este modo de Se. memunim ... y es con este modo de cabezas de Se. que se está riġendo la comunitá.

También en Esmirna se organizó en 1906 una representación en pro de una sociedad benéfica; dos chicas, alumnas de la Escuela de la Alianza, actuaron en ella. He aquí la reacción de la directora cuando se enteró de lo sucedido [27]:

> Madmuaṡel Ná'ar, directriza de la escola, no quiṡo recibirlas más en la escola y les tendría dicho que se vaigan a cantar en el café ċhantán, siendo tendrían muncho talento para el teatro.

Un tercer ejemplo del recelo con que parte de la comunidad contemplaba la actuación de la mujer en las tablas lo tenemos en el siguiente texto, que refleja la polémica suscitada en Salónica en 1916 tras la representación de una versión teatral de *Resurrección* de Tolstoi [28]:

> Según los ǰornales nacionalistas, *Reṡurección* fue topado un dram imoral que provocó la indiñación ĝeneral por el fato que niñas ǰóvenas ǰuga-

[25] *Id.*, año 1, núm. 228 (13 [=25] febrero), p. 903a-c; *Repertorio,* núm. 18 (p. 21).
[26] *Id.*, año 1, núm. 223; *Repertorio*, núm. 17 (p. 20).
[27] En *La Vara* (Cairo), año 1, núm. 19 (6 abril), pp. 3b-4a; *Repertorio,* núm. 244 (p. 136).
[28] En *El Liberal* (Salónica), año 42, núm. 387 (30 abril), p. 2d; *Repertorio,* núm. 558 (pp. 291-292).

> ron rolos más o menos abiertos, como aquel de la Maslova y las prisioneras. Es veramente maravía que una obra sociala como *Resurección* ... sea topada imorala por lo que jóvenas niñas jugaron los rolos importantes de la pieza ... La virtud de las jóvenas ... que tomaron parte a la representación y el sentimiento moral de las jóvenas que asistieron non pueden tener ningún daño por haber jugado ... una obra a la cuala las injusticias socialas son relevadas.

3. Colaboración con no judíos

En torno a la actividad teatral se desarrolló un interesante espíritu de colaboración recíproca entre judíos y sus convecinos de otras religiones. Así, por ejemplo, grupos judíos organizan representaciones con el fin de recaudar fondos en favor de obras de interés nacional, como pueden ser la construcción de un monumento en honor de los caídos, la ayuda al ejército y la armada turca, a los heridos en las repetidas guerras balcánicas, a alumnos pobres de escuelas no judías, a organizaciones benéficas nacionales, etc. En contrapartida, vemos con frecuencia a autoridades civiles y militares de la nación dando realce con su presencia a funciones de la comunidad sefardí, junto a un público no judío que asiste a estas representaciones; y no sólo a las que se dan en lenguas para él comprensibles, sino también a las que se llevan a cabo en judeoespañol. Asimismo sabemos de actores no judíos que actúan en grupos sefardíes, de especialistas en teatro que dirigen el montaje de sus obras, etc.

C. El público

Veamos ahora algunos de los rasgos que concurren en el público que asiste a las representaciones. En su calidad de judío, el espectador sefardí se siente atraído hacia el teatro, en principio, sólo por aquellas obras cuya temática le afecta directamente. Tal actitud no se mantiene rígidamente tratándose de farsas y comedias, y así reirá gustoso con obras de Molière y vodeviles modernos; pero por lo que se refiere al drama, ni le llega ni le conmueve plenamente aquello que le plantea una problemática ajena a su medio ambiente, que traspase las barreras del gueto cultural y mental en que transcurre su existencia. Veamos, por ejemplo, lo que sucedió en Esmirna en 1904 con motivo de la representación de *Romeo y Julieta* [29]:

[29] En *La Buena Esperanza* (Esmirna), año 34, núm. 1680 (6 octubre), p. 2c-d; *Repertorio,* núm. 202 (p. 117).

> En las partidas las más esmovientes de la tragedía, cuando los Capulés se adoloriaban y ĝemían por la muerte de Julieta, cuando esta reposaba cerca las tumbas de sus abuelos, cuando Romeo se suicidaba, yo vide algunos espectadores reír y hablar a voz alto, dándome así la impresión que yo resientiría si, saliendo del baño callente, me echaban sobre la espalda cubales de agua yelada. Si yo deseo la próxima pieza mejor descoĝida, yo deseo también y sobre todo a que hagan la educación de la sala, de los asistientes. A estos disturbadores decildes: ¡Qué diablo! Cuando veš vos pasar un muerto, ¿vos metéš vos a reír? Cuando veš llorar a vuestro deredor, ¿vos metéš vos a bailar? En el teatro, como en sociedad, cuando uno llora cuando todos ríen, o ríe cuando todos están esmovidos y lloran, este uno lo califican... de mal elevado ['educado'].

A veces también resultan incomprensibles para este público algunas obras de teatro que siendo plenamente de tema judío, o son demasiado profundas o describen vivencias del otro gran tronco del judaísmo, el askenazí. Un ejemplo de lo primero lo tenemos en el siguiente comentario publicado con motivo de la representación en Salónica en 1929 de la obra *Dr. Kohn* de Max Nordau (traduzco del francés) [30].

> Permítasenos deplorar de la forma más amarga la poca comprensión de la que da generalmente pruebas nuestro gran público cuando está en el teatro. No hay entre nuestras masas ninguna educación artística y es ésta una gran laguna que hay que cubrir. Es verdad que la obra *Dr. Kohn*, que es ... una obra de tesis, no puede ser comprendida en absoluto por el gran público y hubiéramos deseado verla representar en una atmósfera diferente que hubiera ciertamente comprendido mejor la dolorosa crisis de conciencia expuesta por Nordau.

En cuanto a lo segundo, veamos lo que sucedió también en Salónica al ser representada allí en 1933 *El dibuk* de Ansky, una de las piezas capitales del teatro judío askenazí [31]:

> Malhorosamente ... los spectadores no hicieron proba de la misma comprehansión del sujeto de la pieza. Y la razón es símpliĉe: la obra mostraba el misticismo de los ĵidiós aškenazíes y sus usos religiosos, lo que en Salonico no se puede fáĉilmente entender ... Es esto lo que espiega las risas de los spectatores en las čenas reelmente las más esmovientes.

[30] En *Le Flambeau* (Salónica), año 2, núm. 240 (20 mayo), p. 2b-c; *Repertorio,* núm. 772 (p. 385).

[31] En *El Pueblo* (Salónica), año 16, núm. 153 (26 abril), p. 2a-b; *Repertorio,* núm. 872, p. 428.

Este público no sólo muestra incomprensión ante los temas que le son ajenos, sino que incluso puede sentir un cierto escrúpulo de conciencia al asistir a espectáculos teatrales organizados fuera del marco comunitario. Le es preciso sentirse seguro de que la moral judía no va a verse vulnerada en el acto teatral. La única seguridad de que tal no va a suceder se la pueden ofrecer, en principio, sólo aquellas representaciones que se organizan dentro del marco comunitario; lo demás es «ma'asé goyim» 'cosas de gentiles'; y éste es, en efecto, el calificativo que aplican al teatro los elementos más retrógrados de la comunidad, que ven en la función teatral, sea cual fuere su tema, una seria amenaza para la pureza de la vida judía. De tanto en tanto vemos desatarse en la prensa judeoespañola polémicas más o menos virulentas en pro o en contra del teatro en general o acaloradas discusiones sobre la moralidad –siempre desde el punto de vista judío– de determinada obra en particular.

Un ejemplo de ello lo tenemos en la polémica que suscitó en Salónica en 1905 la representación de la obra *Fe, esperanza y caridad*. A propósito de ella unos decían [32]:

> *Fe, esperanza y caridad* es una pieza sublima, ma la moral que ella nos da no es una moral judía ... que no nos apartiene y que por consegüenza no debemos seguir,

a lo que otros replican [33]:

> Yo creyo al contrario que estas virtudes son mucho judías y no topo un pasaje moral de este pieza que no vaya de acodro con las más grandes encomendanzas de nuestros sabios ... El drama ... es lleno de moral que el cristianismo tomó de la religión judía y que nosotros debemos seguir como hombres y como jidiós.

El afán de buscarse a sí mismos en el acto teatral, o de encontrar en él algo que les sea familiar, llega a límites insospechados. Vemos cómo en la

[32] En *El Nuvelista* (Esmirna), año 16, núm. 16 (28 marzo), p. 123a; *Repertorio,* núm. 216 (pp. 122-123).

[33] En *El Avenir* (Salónica), año 8, núm. 14 (5 abril), p. 4b; *Repertorio,* núm. 221 (pp. 125-126).

prensa judeoespañola se exhorta a la comunidad sefardí a acudir al teatro cuando compañías italianas o francesas de gira por oriente preparan obras de temática bíblica. Pero también vemos –y esto es ya más sorprendente– cómo se anima a este público a acudir al espectáculo teatral cuando la obra representada nada tiene de judío pero sí lo es el director de la compañía o la primera estrella. Sabiendo esto, nada nos puede extrañar el hecho que arriba mencionábamos de que la comunidad sefardí de Constantinopla acudiera en masa al teatro cuando una compañía de actores askenazíes de gira por Turquía representó allí en octubre de 1920 un repertorio de obras bien ajenas al mundo sefardí y además en yídico, lengua ininteligible para nuestro público.

Con el hebreo sucede algo similar. El pueblo generalmente no lo entiende; pero el carisma mágico de la lengua le hará acudir al teatro, en donde intentará identificarse con la obra y seguir el desarrollo argumental a través de los breves resúmenes en judeoespañol que se le dan ocasionalmente o de lo que sea capaz de suplir con su imaginación. Del hebreo como recurso emocional, que actúa casi como un sortilegio, se valen los grupos sionistas, quienes saben de la importancia de esta lengua para consolidar el espíritu nacionalista.

Son estos grupos también los que satisfacen aquel deseo del sefardí, al que antes nos referíamos, de sentarse en el teatro como el que se sienta ante un espejo. Sin pretender enseñarle nada radicalmente nuevo, le ofrecen una temática en la que figurarán sus glorias nacionales, sus situaciones gloriosas o desgraciadas del pasado, sus esperanzas de mejor futuro y también los acontecimientos lamentables del presente, siempre que en este último caso la acción dramática se desarrolle fuera de las fronteras del país donde se representa, por mor de la censura.

No es uniforme la actitud que ante el teatro adoptan, de una parte, los intelectuales sefardíes, y de otra, el resto de la comunidad, a la que podemos subdividir a su vez en *clase bien* y *clase menos bien*. Los primeros sienten la importancia del teatro como hecho estético y su valor como medio para instruir a las clases populares. En cuanto a la *clase bien*, vemos a miembros de destacadas familias de la comunidad honrando con su presencia las funciones teatrales, sobre todo las que se dan con fines benéficos, y matizando el acto teatral con algo de fiesta de sociedad. Acuden al teatro, escuchan con buenas maneras y se declaran satisfechos con lo visto. Muy otra es la actitud que en las salas teatrales adopta la clase popular. Veamos un ejemplo que nos muestra claramente las diferencias de comportamiento entre estos dos grupos. En 1898 se organizó en el

Talmud Torá de Salónica una representación teatral que se desarrolló en el ambiente que a continuación se nos describe [34]:

> Miles de spectadores se arempuẋaban, gritaban y se peleaban por aferar un lugar entre aqueos reṡervados a las personas distintas ['distinguidas']. Fue imposible de pueder restaḅilir el repoṡo, malgrado ['a pesar de'] las rogativas, los gritos y amenazos ... En fin, en medio esta revuelta sin nombre, la ceremonía se empezó ...; ma ['pero'] el deṡorden y la revuelta no se terminó que cuando la asistencia ya se había retirado.

El comentarista continúa:

> Día de lunes la miṡma ceremonía se repetaba a la escola del cuartier Vardar ... Entre la asistencia, muy poca y escoġida, se remarcaban los señores y señoras Alatini, Modiano, Miźraḥí, Sayas, eĉetre, eĉetre. El repoṡo y el calmo eran alabables.

Constantemente leemos en la prensa avisos recomendando a los espectadores: que acudan con puntualidad, que no alboroten, no chisten, no se rían cuando no deben, no hablen, no coman pipas ni frutos, que no tiren botellas, que no lleven niños pequeños; y a las damas en particular que se quiten los sombreros antes de empezar la representación. Veamos un solo ejemplo. En Esmirna en 1907, con motivo de una representación en favor del Talmud Torá a la que se esperaba la asistencia de no judíos, se advierte al público sefardí [35]:

> Una rogativa: tratándose de una fiesta internacionala, no sabríamos mucho rogar a nuestros coreliĝionarios a trabarsen a no comer frutos y otras coṡas en la sala del teatro. La nochada promete de ser muy brillante, no cale dar el mínimo pretexto por que los aj̇enos hablen de noṡotros.

Lo que hemos leído es un fiel reflejo de todo cuanto de levantinismo hay en las masas populares sefardíes de oriente, desbordando en una sala teatral. No es preciso recordar aquí que tal actitud no es específica de la comunidad judía, sino extensible a toda la sociedad del oriente medite-

[34] En *La Época* (Salónica), año 23, núm. 1134 (6 abril), pp. 4b-5b; *Repertorio,* núm. 67 (pp. 52-53).

[35] En *La Buena Esperanza* (Esmirna), año 37, núm. 1801 (28 marzo), p. 1d; *Repertorio,* núm. 288 (p. 163).

rráneo y que la distinción radica entre una minoría acomodada y más educada socialmente y la bulliciosa masa popular.

Conclusión

Para terminar esta presentación muy panorámica del teatro judeoespañol parece necesario ofrecer una valoración de conjunto. Conviene señalar, en primer lugar, que no ha llegado a nuestras manos una crítica teatral interna, es decir, la que hubieran producido los mismos sefardíes ante la contemplación de su propio teatro.

La crítica que ejercieron los comentaristas de la prensa judeoespañola suele mantenerse –salvo interesantes excepciones– en el plano de lo trivial: se aprueban las obras seleccionadas siempre que no lesionen la moral judía, y se elogia por igual la actuación de los actores y la belleza de las actrices.

Por otra parte, una obra de teatro pierde gran parte de sus efectos dramáticos o cómicos cuando –y ese es nuestro caso– nos llega solamente a través de la simple lectura de su texto y no asistiendo a su montaje escénico.

A la luz de todo el material que hoy por hoy conocemos podemos concluir lo que sigue. El teatro sefardí se mantuvo en términos generales en un nivel estético medio, quizá con mayores aciertos en sus comedias que en sus dramas. De tal contexto general cabe destacar algunos dramas y comedias que bien podían haber transcendido sus fronteras históricas y temporales de haberse difundido en su momento. No es tan destacada la diferencia entre algunas de estas obras y otras del teatro yídico que, sin embargo, se han hecho un lugar en el repertorio del teatro universal. En cuanto a su función interna, el teatro sefardí cumplió en su momento la misión de procurar una distracción culta y estética a unos espectadores, a aquel público que a su vez, y no de modo arbitrario, seleccionó y determinó la vida de las obras –originales o no– que ante él se representaron.

Bibliografía

Como bibliografía básica para el conocimiento del teatro sefardí hay que tener en cuenta mi monografía *El teatro de los sefardíes orientales*, 3 vols., Madrid, 1979. Allí podrá encontrar el interesado (pp. 4–11 y 29–40 con sus notas respectivas) puntual referencia de toda la bibliografía anterior, bien los escasos

estudios que de forma específica abordan el tema, bien los que esporádicamente proporcionan datos al respecto. De entre ellos mencionemos Molho, *Literatura*, donde se dedican tres páginas (pp. 300–303).

En mi citado libro se estudia el teatro sefardí a la luz del nuevo material documental que en él se aduce. En el volumen primero, tras una síntesis y valoración de dicho material (pp. 57–131), se presenta el repertorio dramático conocido, que nos ofrece documentación sobre 684 obras (pp. 151–492); se estudian además (pp. 493–631) siete temas de especial relevancia, que son los de Abravanel, el *affaire* Dreyfus, José y sus hermanos, los Macabeos, los marranos, la reina Ester y el rey Saúl; y se concluye (pp. 633–657) con una nómina de autores, traductores, etc.

El segundo volumen se inicia con una cartelera de 578 representaciones (pp. 669–819), en donde de forma esquemática se anotan datos tales como fecha y lugar de la representación, oportunidad, grupo dramático, local, finalidad de la representación, fuentes, etc. Sigue a la cartelera una bibliografía de 82 ediciones teatrales aljamiadas (pp. 829–875) y una antología (pp. 877–1113). En ésta se editan total o parcialmente las siguientes obras: *El médico juguetón* de Molière (*El Tiempo*, Constantinopla, 1873), *El fabricante de fieros* de G. Ohnet (*El Telégrafo*, Constantinopla, 1892), *Los males de la colada* (*La Época*, Salónica, 1900), *Riñú* o *El amor salvaje* de A. Galante (Cairo, 1906), *Lo que hicieron todos* de N. Bajar (*El Burlón*, Constantinopla, 1909), *Ocho días antes de Pésah* (*El Juguetón*, Constantinopla, 1909), *Nešef Purim* de M. M. Monassowitz traducida del hebreo por N. N. Catalán (Kazanlik, ca. 1909), *Gueto* de H. Heyermans (*La Nación*, Salónica, 1910), *Yosef topado por sus hermanos* (*El Judió*, Constantinopla, 1915–1916), *El médico* de Šalom 'Alejem (Salónica, ca. 1920), *Los Macabeos* traducida del hebreo por D. Elnecave (Constantinopla, 1920), *El triumfo de la justicia* de M. Najari (Salónica, 1921), *Musiú Jac el parisiano quere esposar* (*El Juguetón*, Constantinopla, 1929) y *Belagí* de A. Moljo (Salónica, 1930).

Complemento documental del libro reseñado es mi *Repertorio de noticias sobre el mundo teatral de los sefardíes orientales*, Madrid, 1983, en donde recojo 866 noticias de interés teatral aparecidas entre 1873 y 1935 en la prensa sefardí de los Balcanes. El libro se completa con unos amplios índices de materias.

Hay que tener en cuenta también mis siguientes artículos: «El teatro entre los sefardíes orientales»: *Sefarad*, 29 (1969), pp. 187–212 y 429–440 y 30 (1970), pp. 163–176 y 483–508; «Teatro sefardí»: *El Teatro y su crítica (Reunión de Málaga de 1973)*, Málaga, 1975, vol. I, pp. 179–199; y «Aspectos literarios y sociológicos del teatro de los sefardíes de los Balcanes»: *Los Sefardíes: Cultura y Literatura*, San Sebastián, 1987, pp. 171–189. A ellos debo añadir ahora «Más teatro francés en judeoespañol» (en prensa para *Sefarad*) sobre sendas traducciones de *El avaro* y *El matrimonio forzado* de Molière, y de *Esther* de Racine no tenidas en cuenta en mis anteriores estudios.

En cuanto a textos dramáticos transcritos y estudiados, a los incluidos en mi citada Antología, deben añadirse los de mis artículos «"El bet-dín de los cie-

los", Edición y estudio»: *Segismundo*, 7–8 (1968), pp. 135–243, «La comedia "Yosef vendido por sus hermanos"»: *Estudios Sefardíes*, 1 (1978), pp. 351–398 y «Los cantables de "Yosef vendido por sus hermanos"»: *id.*, pp. 65–82. Asimismo J. Neira ha publicado «"Los Maranos", Drama judeoespañol de T. Yaliż»: *Módulo 3*, 2, núm. 6 (junio, 1974), pp. 13–32; y M. Martín en *El teatro sefardí: Edición de textos y estudio de la morfología derivativa nominal* (tesis Univ. Autónoma, Madrid, 1990) edita las cuatro obritas de A. Ben–Guiat ya citadas, amén de otras 12 obritas del teatro menor sefardí, correspondientes a la que arriba hemos denominado como la «comedia nueva».

APÉNDICES

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Aḇá, Yiŝḥac Y ., 100, 103, 124.
Abdul Hamid II, sultán otomano, 131, 164, 189, 224.
Abenatar, David, 67.
Abitur, Yosef ben, 74.
Aboad, Yiŝḥac, 112.
Abohad, Yom-Tob, 181.
Abraham (rabí), 129.
Abraham, Reubén ben, 114.
Abraham ibn 'Ezná, 73, 74.
Abraham Usque, 35, 36, 46.
Abraham Zacut, 135.
'Abud, Nisim M., 100, 101, 136.
Abuyá, Eliša'ben, 129.
Aharón, Yehošúa', 229.
Alaluf, Šaḇetay, 67.
Alarcos Llorach, E., 155.
Albo, Ḥayim Šaúl, 186.
Alcabez, Šelomó, 75
Alcalá Zamora, N., 280.
Alcal 'ay, Ben-Ŝiyón Mošé, 199.
Alcal 'ay, David Mošé, 48, 50, 68, 132.
Alcal 'ay, Mošé David, 48, 49 50, 119, 132, 199.
Alcal'ay, Yehudá ben Šelomó Ḥay, 117.
Alchej, Ya 'acob, 47, 48.
Alchej, Yiŝḥac Y., 229.
Alchej, Yosef, 47, 48.
'Alejem, Šalom, 278, 279, 289.
Alfieri, Vittorio, 277, 287.
Alfonso X el Sabio, rey de Castilla y León, 85.
Algaži, Y. Š., 183.
Algažî, Ya 'acob, 92.
Algaži, Yiŝḥac, 72, 73.
Algranati, Esther Morguez, 215, 216.
Algranati, Y., 181.
Alkabez, Rafael, 67.
Alkaher, Selomo, 67.
Almoli, Mošé, 103.
Almosnino, Mošé, 18, 84, 205.
Altabé, 223, 224, 226, 233, 239.
Altabib, Nisim, 230.
Altaráŝ, Ya 'acob Ḥay, 117, 124, 203.
'Amar, Aharón, 288.
Amaraĝi, Yiŝḥac Bejor, 113, 136, 204.
Amarillo, Yiŝḥac, 110.
Anĝel, Eli, 302.
Ánĝel, Moïse, 302.
Anĝel, Yosef, 185, 209, 229.
Antíoco IV Epifanes, 167.
Antíoco V Eupator, 167.
'Aquibá (rabí), 129, 287.
Araña, Šemuel ben Yiŝḥac, 169.
Arditti, David Yehudá, 127, 183.
Arditti, Eliyahu Šem-Tob, 184, 204, 251, 278.
Arditti, Iŝac D., 236, 249.
Ardutiel, Šem-Tob ben, 74.
Argüeti, Yiŝḥac, 87, 92.
Arié, Gabriel, 204, 206.
Armistead, S. G., 167.
Arneti, Leon, 183.
Aruj, Moïse, 300.
Asá, Abraham, 36, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 58, 59, 73, 83, 108, 109, 112, 113, 130, 131, 133, 157, 165.
Asael, Moíŝ M., 186.
Asch, Scholem, 301.
Aseo, M., 300.
Ašer ben Yeḥiel, 107.
Aŝkenaží, Abraham, 159, 165.
Aŝkenaží, Besâlel Halevî, 67.
Aŝkenaží, Binyamín Halevî, 205.
Aŝkenaží, Nisim, 82.

Aškenaží, Reubén, 82.
Aškenaží, Sa'adi Haleví, 67.
Aškenaží, Yoná, 40, 47, 82.
Assolant, Alfred, 248.
Ausero, rey de los persas, 123, 169.
Atatürk, K., 191, 232.
'Atías, Ben-Ŝiyón Mošé Ḥayim, 53.
'Atías, David Bajar Mošé, 209, 210, 211.
'Atías, Mošé, Refael, 206.
Attias, M., 166, 246.
Ávila Gallego, Daniel de, 137.
'Ayáš, Ya'acob, 53.
'Ażariá, Bejor, 186, 246, 277, 285.
'Ażriel, Mošé, 188, 228, 229, 238, 242.
'Ażulay, Ḥayim, 103.
Badhab, Mijael, 117.
Badhab, Yiŝḥac, 203.
Baḥia ibn Pacuda, 74, 112.
Bajar, Nisim, 284.
Bajar, Yakir, 183.
Balí, Robert, 183.
Balzac, Honoré de, 226, 249.
Bar-Kojbá, 203, 287.
Barrios, Leví de, 18.
Baruj, Aharón, 119.
Baruj, David Bajar, 57.
Baruj, Kalmi, 194.
Baruj, Reubén, 52, 53, 54, 68, 69, 70, 73, 167.
Baruj, Ya'acob, 199.
Barżilay, Alberto, 185, 192, 205, 240, 274, 277.
Barżilay, Šem-Tob, 132.
Barżilay, Yiŝḥac, 271, 286.
Bataille, Henry, 289.
Bayaceto II, sultán otomano, 207.
Bedjarano, H., 194.
Behar, Jakim, 271, 277, 284, 290.
Behar, Nisim, 61, 67, 72.
Beja, Abraham, 164.
Belforte, Šelomó, 51, 57, 67.
Belmonte, Mosseh, 62.
Bélot, Adolphe, 249.
Ben-Aharón, 194.
Ben-Amożeg, Eliyahu, 51, 57, 67.
Ben-Aroya, Abraham, 185, 229, 251.
Ben-'Atar, Ḥayim, 188, 245.
Ben-Avigdor, 245.
Ben-Beŝalel, H., 200.
Ben-Cohel, Bejor Šaḇetay, 206.
Ben-Eli'éżer, Bejor, 243.
Ben-Guiat, Alexander, 69, 116, 181, 205, 206, 207, 214, 227, 237, 244, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 254, 262, 279, 283.
Ben-Rubí, Ḥayim, 301.
Ben-Rubí, Itzhak, 216, 217, 243, 258, 259, 282, 288, 292.
Ben-Šelomó, David, 249.
Ben-Sanchi, Šelomó, Eli éżer, 226, 230, 236, 237.
Ben-Sasón, Yosef, 110.
Ben-Šelomó, David, 230, 248.
Ben-Sirá, Yošúa', 125.
Ben-'Użillo, Rafael, 300.
Ben-Veniste, 'Eżrá, 188, 189, 195, 204.
Ben-Ya'acob, Baruj, 119, 205.
Ben-Yefuné, 246.
Ben-Yehudá, Eliezer, 246, 247.
Ben-Yehudá, Hemdá, 246.
Ben-Yosef, Binyamín Refael, 72, 225, 228, 230, 242.
Ben-Zeev, Y. L.,60.
Benayahu, M., 127.
Bendahán, Isaac, 282.
Benoit, Pierre, 249.
Benveniste, Refael Y., 99, 276.
Berab, Ya'acob, 163.
Berajá, Benico, 302.
Bernfeld, S., 203.
Bernstein, Henry, 272, 288, 302.
Beżés, Baruj David, 54, 186, 208, 229, 251.
Beżés, Benedeto D., 251.
Bidjarano, H., 193.
Biloguin, Ivan, 251.
Bonfil, Jac A., 243.
Botton, Isaac A. de, 188, 192, 205, 214.
Botton, Šelomó, 301.
Britto, Isaac de Sonza, 46.
Bueno, Efraim, 46.
Bueno, Rosa, 188.
Bueno, Yishak, 67.
Burla, Yehudá, 246, 257.
Caḇuli, Ya'acob, 119.
Calderón, Yisrael Ya'acob, 136.
Cal'í, Refael Yehudá, 109, 111.
Cal'í, Yeudá bar León, 157, 167, 168.
Calvo, Yosef, 187.
Camhi, Gina, 294.
Canetti, Elías, 22.
Cappon, Abraham A., 60, 186, 187, 215, 278.
Caraso, Josef, 234, 250.

Caraso, Matius, 301.
Caraso, Šelomó León, 185, 301.
Carasso, Šemuel, 290.
Carmona, Bejar, 164.
Carmona, Eliyá R., 69, 72, 183, 215, 224, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 237, 241, 242, 243, 254, 257, 258.
Carmona, Iśac, 189.
Carmona, Yosef, 204, 207.
Caro, Yosef, 107.
Carter, Nick, 229.
Castelete, Rachael, 215.
Castro, Abraham de, 122, 228, 230, 242.
Castro, León Hayim de, 182, 183.
Casuto, Simán-Tob, 302.
Cavallero, Isac, 18.
Cażés, Mošé, 213, 300.
Cażés, Y. Š., 251.
Cobo, Mercado Y., 67, 206, 207.
Cobo de Salónica, Šemayá, 127.
Cohén, Albert, 183, 302.
Confinas, Lora, 302.
Confino, Yehudá, 103.
Cordobero, Guedaliá, 37.
Cordón Hiżkiyá Sem-Tob, 71.
Costa, Yisrael, 67.
Costandinos, Teotokies, 251.
Couenca, J., 58, 67, 76.
Courteline, Georges, 289.
Cremieux, Adolfo, 204.
Crispín, Bejor, 247.
Crispín, L. M., 188.
Crispín, Yom-Tob, 118.
Cuné, Šelomó, 300.
Curiel (rabino), 181.
Ćherežlí, Šelomó Yisrael, 188, 201, 208, 222, 227, 228, 230, 231, 246, 248, 250.
Chirikov, Yevgeni, 288.
Daniel, Mošé, 302.
Danitiju, Šalomu, 282.
Danon, Abraham A., 188, 193.
Danon, Jacques, 238.
Danón, León, 116.
Daudet, Alphonse, 249.
Davicho, Benko S., 290, 291.
David, Hayim, 216.
David, Iśac, 244.
David, Morís Eliyahu, 194.
Decourcelle, Pierre, 248.
Dennery, Adolphe-Philippe, 248, 289.
Deutsch, Caroline, 245.
Djaén, Šabetay Y., 50, 271, 279, 280, 281, 283, 286, 288, 290, 302.
Djineo, Ya'acob, 134.
Dostoievski, Fedor, 227, 251, 290, 301.
Dreznitz, Salomon Shlomed, 127.
Dreyfus, Alfred, 204, 249, 288.
Dumas, Alejandro, 247, 248.
Echegaray, José, 290.
Efendi, Ḥayim, 76.
Eliyahu, Šemuel ben, 194.
Eliyá, León Bajar, 181.
Elmaleh, Abraham, 278.
Elnecave, David, 183, 214.
Enrique IV, rey de Francia, 208.
Epifanes, Antiocos, 88.
Eśćayu, Refael Ḥayim, 103.
Estrumza, Eliyahu Y., 209.
Evlagón, Bejor Abraham, 276, 286.
'Eźrá, Abraham ibn, 200.
Farḥí, B., 207.
Farḥí, Menaḥem, 200.
Farḥí, Yiŝḥac, 54, 112, 113, 118, 165.
Farḥí, Yosef Šabetay, 123, 124, 129, 286.
Farín, Refael, 279.
Al-Fasi, 107.
Feldman, Wilhelm, 288.
Finçi, Abraham, 133.
Fintz, Violette Mayo, 216.
Firmón, Yosef, 112.
Flaubert, Gustave, 249.
Florentín, David Yiŝḥac, 184, 185, 262.
Florentín, Iśac D., 228, 240, 244, 247, 248, 251, 254, 262, 278.
Florian, Jean, 204, 206, 228, 231, 240, 244, 251, 254.
Foá, Gad, 67.
Foá, Yiŝḥac, 51.
France, Anatole, 249, 250.
Francés, Elí, 185.
Franco, Gad, 181, 193.
Franco, Ḥiżquiyá, 194, 214, 216.
Franco Serrano, Josseph, 62.
Fresco, David, 182, 193, 202, 245, 246, 248, 249, 251.
Fresco, Moíś, 190, 200, 203, 206.
Friedberg, Abraham Š., 246.
Gaḇay (familia), 182.
Gaḇay Iśac, 182, 204, 207, 229, 230, 248, 249, 254.
Gaḇay, León, 72.
Gaḇay, Rosa Moïse, 282.

Gaḇay, Yeḥeżkel, 119, 182.
Gaḇay, Yehudá, 72, 74.
Gaborian, Emile, 248.
Gad, Baruj, 129.
Gadol, Moíš S., 189.
Galante, Abraham, 189, 237, 238, 242, 277, 290, 291, 292.
Galimir, Mosco, 193.
Gateño, Ḥayim, A. Ben-Veniste, 135.
Gaon, Moše David, 87, 93, 214.
Gayus, Eliyá, 67, 228, 242.
Gaza, Natán de, 81.
Ghiora, M., 282.
Girardin, Delfina de, 279, 287.
Gladkov, Fedor, Vasilievich, 227, 250.
Goldoni, Carlo, 290.
Gateño, Š., 53.
Gateño, Yiŝḥac Ben-Veniste, 200.
Gattegno, Charles, 287.
Gamżu, Naḥum Iš, 129.
Gómez, Enríquez, 18.
Gordon, S., 244.
Gordon, Yehudá Leib, 214, 246.
Gorki, Máximo, 227, 250.
Grünwald, Mordejay, 119, 205.
Guer, Jean A., 265, 266.
Gueršón, Leví ben, 137.
Ha 'Am, Aḥad, 205.
Ḥabib, David N., 240.
Habib, Marco, 270.
Ḥabib, Bejor Ḥayim Refael, 121, 129.
Ḥaĝeż, 'Imanuel Bejor, 128.
Ḥagüel, David, 302.
Ḥagüel, Elí, 302.
Hakohén, Aharón, 128.
Hakohén, E., 127.
Hakohén, Moše ben Mijael, 146.
Hakohén, Nisim, 122.
Hakohén, Reina M., 104.
Hakohén, Šelomó, 100, 101, 102.
Hakohén, Ya'acob Eliyahu, 119.
Hakohén de Esmirna, Eliyahu, 113.
Haleví, Beŝalel Sa'adi, 229.
Haleví, Sa'adi, 84, 148, 158, 164, 167, 168, 169, 184, 241.
Haleví, Šimšón Blok, 136.
Haleví, Yiŝḥac, 111.
Ḥaná, Bejor, 181.
Ḥanán, Yiŝḥac, 302.
Ḥananiá, Yehošúa 'ben, 129.
Ḥasid, Ḥananel Ḥayim, 54, 59.
Ḥasid, Moše, 75.
Hassán, I. M., 25, 48, 85, 153, 158, 163, 172, 180, 192.
Hassid, David J., 271-272.
Ḥayim, Mordejay b. Yisrael, 110.
Ḥayim, Yisrael Bajar, 36, 42, 43, 47, 48, 52, 54, 58, 59, 68, 112, 121, 199.
Ḥayot, Efrayim, 118.
Ḥażán, Aharón de Yosef, 278, 286, 287.
Ḥażán, Abraham, 72, 74.
Ḥażán, Aharón de Yosef, 181, 240.
Ḥażán, David, 206.
Herrera, Yosef Yiŝḥac, 58, 168, 277.
Herzl, T., 214, 246, 302.
Heyermans, Herman, 288.
Hircanos, R. Eli'ézer ben, 122.
Horowitz, Yeša 'iahu, 48.
Horowitz de Vilna, Pinḥás Eliyahu, 113, 135.
Hugo, Víctor, 244, 248, 289.
Ibn Mar Šaúl, 74.
Ibn Rašd, 137.
Iushkevich, S.S., 229.
Josefo, Flavio, 130.
Juli, Ya'acob, 83, 84, 85, 86, 87, 87, 88, 89, 91, 93, 95, 99, 157.
Kalonymus, Kalonymus ben, 126.
Kaplan, Pésah, 246.
Katz de Moguiliov, Ḥayim Abraham ben Arié Leib, 124, 286, 287.
Kemal, Namik, 290.
Kistemaeckers, H., 301.
Knöpflemacher, I., 52, 56,-57, 68.
Kohén, Y., 199, 200, 206.
Koidonover, Zevi Hirsch, 114.
Labiche, Eugène, 289.
Lacuartine, A. de, 279, 287.
Landau, L., 89.
Lañado, Abraham, 37.
Lañado, Mosseh, 57.
Laredo, Abraham, 111.
Laskaratos, Andrea, 290.
Lasri, Abraham, 95.
Lavriotes, G., 137.
Lazar, M., 36, 37, 38, 39, 43, 122.
Leao, Isaac Jeuda, 67.
Lemoine, Eugéne, 289.
Le Queux, William, 207.
Leví, A., 181, 209, 240.
Leví, Claire, 302.
Leví, León, 302.
Leví, Meír ben Yiŝḥac, 165.

Leví, Moíš, 184, 229, 241, 256.
Leví, Morís, 194, 205.
Leví, Mošé, 186.
Levi, Sam, 300.
Leví, Víctor, 183, 207, 223, 230, 240, 248, 249.
Leví, Yehošúa'ben, 129.
Leví, Belman, Mošé, 183.
Lévy, Isaac Jack, 216.
Levy, Jehuda Ṣabetay Iṭhac, 50, 59, 72.
Leyon, Abraham, 183.
Loewenthal, R. K., 241.
Lombroso, Ya'acob, 36, 37, 39, 44, 60.
Lonzano, Menaḥem, 109.
Loria, Jacques, 240, 257, 277, 285, 286, 288.
Loti, Pierre, 249.
Lucas, Hipólito, 279.
Luis IV, rey de Francia, 208.
Luria, Isaac, 88.
Luria, Yiŝḥac, 127, 133.
Magriso, Y., 66, 87, 88, 91.
Magula, Ḥayim Yom-Tob, 147, 157, 165, 170.
Maguncia, Amnón de, 53, 76.
Mahmud I, sultán otomano, 131.
Maimónides, 48, 66, 85, 88, 89, 107, 108, 114, 129, 204.
Mapu, Abraham, 245, 258.
Mario, Ida, 300.
Matalón, L., 300.
Mataraso, Alberto, 184.
Mataraso, M., 186, 302.
Mataraso, Yiŝḥac, 300.
Matarasso, Abraham, 278.
Matitiahu, Margalit, 216.
Mayo, Y. de, 117
Meboraj, Abraham, 205.
Mechoulam, David, 67.
Médico, Moíš del, 182, 202, 282.
Médico, Iṡac del, 214.
Mediní, R., 199.
Mehmed IV, sultán otomano, 81.
Meír (rabí), 129, 287.
Melamed, Meír Matzliah, 66.
Melas, Spiro, 290.
Meldola, Ya'acob Ḥay David, 60.
Melul, Mošé Ḥay, 51.
Menaḥem, Aharón, 200, 276, 279, 285, 286, 288.
Menašé, M., 249.
Menasseh ben Israel, 36, 46, 62.
Menda, Eli'éżer, 183.
Mendel, A. M., 204, 207.
Mešulam, Yehudá, 110.
Mežán, L., 300.
Minakyan, M., 233.
Mirbeau, Octave, 289, 301.
Mitrani, Baruj, 118, 187, 188, 200, 230, 235, 237, 247, 276, 286, 287.
Mitrani, Menaḥem, 87, 90, 95, 96, 97, 98.
Mitrani, Šemuel, 214, 215.
Miżraḥí, Yehudá, 91.
Modiano, Elda, 282.
Modiano, Hujo, 300.
Modiano, Šemuel S., 282.
Molho, Iṡac Y., 248-249.
Molho, M., 24, 205, 212, 215, 240.
Molière, 270, 272, 279, 289, 305.
Moljo, Alḃerto, 185, 278, 285, 301.
Moljo, Šelomó, 67.
Moljo, Yosef, 67, 110.
Montefiori Moisés, 204.
Montepin, Xavier de, 230, 248.
Morduj, Šelomó, 169.
Moscona, David, 199.
Mošé, Menaḥem, 201.
Mošé, ibn 'Ezrá,73, 74.
Muszkat, H. Eli 'éżer, 246.
Ná 'ar, 'Obadiá, 53, 246.
Na 'ar, Šaúl M., 199.
Nabón, Y. A., 72.
Naé, Baruj, 257.
Naḥmías, Alḃerto, 300.
Naḥmías, Eliyanu Leví ben, 135.
Naḥmías, Ĵaco, 302.
Naḥmías, Šaúl, 300.
Naḥum, Ḥayim, 284.
Naĵara, Yisrael, 75.
Naĵari, A., 300.
Naĵari, Moíš 185, 278, 288, 302.
Namar, Sami, 243.
Napoleón III, emperador de Francia, 207.
Natán, Bejor, 247.
Navaulle y Landa, 290.
Navón, Isaac, 270.
Nefuci, Eli 'éżer, 185.
Nehama, Joseph, 204.
Neḥamá, Yeudá, 184.
Niccodemi, Dario, 290, 301.
Nicoïdski, Clarisse, 215, 216.
Nieto, David, 46.
Nieto, Isaac, 46.

Nisim, Refael Bajar, 75.
Nóaḥ, Lieto, 299, 300.
Nóaḥ, Šaúl, 300.
Noraím, Yamin, 75.
Nordau, Max, 288, 302, 306.
'Obadiá, Nisim Yosef, 48, 53, 54, 64, 70.
Ohnet, Gearges, 289.
Orígenes, 34.
Osmán, sultán otomano, 207.
Ottolenghi, Mošé Ya'acob, 276, 288.
Pagnol, Marcel, 289, 301.
Palachi, Abraham, 117.
Palachi, Ḥ., 68.
Papo, E., 44, 50, 103, 108, 109, 111, 114.
Papo, llamada Bohoreta, Laura, 282, 283.
Papo, Menaḥem b. Mijael, 200.
Papo, Mijael Menaḥem, 48, 205.
Papo, Yendá ben Eli 'éżer, 114, 115.
Papo, Yosef Abraham, 279, 286, 288.
Pardo, Ḥayim Eliyahu, 127.
Pardo, Ya 'acob David, 55, 58, 62, 75.
Pardo, Yosef Baruj, 186.
Parente, Šemuel, 302.
Peraḥiá, Buena, 300.
Peraḥiá, Refael, 117.
Peraḥiá, Y. B. Abraham Hakohén, 94, 102, 122, 123, 124, 129.
Peraḥiá, Yehudá Ḥayim, 216, 243, 257.
Perera, Aharón Refael Ḥayim, 125.
Perera, Mošé, 121.
Pérez, A. Alexandro, 185, 208, 209, 212, 214, 215.
Perez, Avner, 216.
Pérez, Nisim, 246.
Pérez, Yišḥac, P., 186, 251.
Pessah, Elie S., 207.
Philippson, Ludwig, 246.
Pilo, Flor, 300.
Pinel, Duarte, 35.
Pinḥás, Rosà, 300.
Pinkerton, Nat, 229.
Pinsker, Yehudá Leib, 205.
Pipano, Albert, 201.
Pipano, David Abraham, 118.
Pipano, Ḥanoj, 53.
Poliakov, S. L., 229.
Ponson du Terrail, Pierre A., 248.
Pontremoli, Abraham, 114.
Pontremoli, Refael, 95.
Prévost, Antoine F., 247.
Proops, Salomón, 35, 46, 56, 67.
Pulido, Á., 21, 192, 238, 241, 290, 291, 292, 300.
Quimḥí, David, 200.
Rabiner, Ŝémaḥ, 117.
Rabinovitz, A. Z., 247.
Racine, Jean, 279, 287, 289.
Raší, 40, 41, 42.
Reckendorf, Hermann S., 246.
Regensburg, Yiŝḥac, 75.
Reid, Mayne, 247.
Reubén, Šelomó, 216.
Révaḥ, Šem-Tob, 185, 241.
Reyes Católicos, 285.
Richebourg, Emile, 248.
Rodeti, Ben-Šiyón Binyamín, 114, 118.
Rodric, Eliyá, 72, 76, 215.
Rodríguez Rubí, Tomás, 290, 291.
Rolland, Romain, 249.
Romains, Jules, 249.
Romano, Joŝef, 181, 182, 195, 196, 197.
Rossi, Binyamín, 40.
Rostand, Edmond, 289.
Sa'adón, Šemuel, 67.
Sacerdote, Ben-Yišḥac, 240, 258.
Ŝadic, Gueršón, 213.
Ŝadoc, Bella, 300.
Saint-Pierre, Bernardin, 247.
Šakí, Ḥayim Yišḥac, 64, 65, 102, 136, 203, 302.
Šalem, Mošé, Ben-'Imanuel, 103.
Šalem, Šelomó, 214, 300.
Sales, Pierre, 249.
Salomon, H., 146, 168.
Saltiel, David Sa'adi, 53.
Šaltiel, Hanry, 228, 231, 242.
Sambari, Yosef bar Yiŝḥac, 132.
Samueli, Natán N., 246.
Sánchez, Alberto, 292.
Sánchez, Mª Dolores, 224, 226.
Saporta, León Mošé, 251.
Saporta y Beja, E., 243, 258, 259.
Sasón, Nibris, 200.
Sasón Yosef Bajar Meír, 113.
Šaúl, Albert, 137.
Schauffer, Wilhelm G., 43, 200.
Schayebi, Teodoro, 251.
Schiby, B., 67.
Schlesinger, J., 47, 52, 53, 54, 57, 68, 69, 76.
Schmid, A., 52, 56.
Schulman, K., 203, 204.
Schwazwald, O., 61, 62, 63.

Sebí, Sabetay, 81, 204, 214.
See, Julien, 132.
Selim II, sultán otomano, 131.
Šelomó ben Yiŝḥac, 35.
Šelomó íbn Gabiro, 51, 58, 73, 74, 102, 214.
Šem-Tob, Israel Bá 'al, 127.
Sem-Tob de Carrión, 146, 155.
Semo, Sento, 187, 226, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 239, 277, 285.
Šemuel, Eliyá Š., 241.
Šemuel, Moïse, 302.
Šemuel, Ya 'acob A., 287.
Sephiha, H. V., 32, 44, 66.
Serrero, Yiŝḥac, 300.
Sevilla, Nisim S., 137.
Shakespeare, William, 234, 247, 250, 290.
Shalkovich, Abrahan Leib, véase Ben-Avigdor.
Shalkevich, Nahum Meyer, 246.
Shaul, Moshe, 188.
Shaw, Bernard, 290, 301.
Šiltón, Binyamín, 201.
Silverman, J. H., 167.
Símaco, 34.
Simán-Tob, Sara, 247, 250.
Ŝiyón, Daniel Šelomó, 64.
Šoḥamí, A., 182.
Steinberg, Yehudá, 287.
Stendhal, 249.
Sue, Eugène, 230, 246.
Suleimán el Magnífico, sultán otomano, 131.
Susín, Abraham, 281.
Swift, J., 250.
Taĝer, Abraham Mošé, 207, 246.
Tarabulus, Jennie Adatto, 216.
Taragán, Ben-Ŝiyón, 68, 231, 246, 247.
Tarica, Albert, 201.
Tarica, Salvador, 72.
Tarica, Šemuel, 70.
Tartas, David, 46.
Tedeschi, León, 181.
Teodoción, 34.
Thomson, A., 201.
Toledo (familia), 157.
Toledo, Abraham, 143, 156, 157, 163, 166, 169.
Tolstoi, León, 229, 247, 250, 290, 301.
Torre, Adalberto de la, 52, 68.
Touroff, Nissan, 246.
Troki, Yiŝḥac ben Abraham, 134.
Tubiana, Mošé, 67.
Tubiana, Ya 'acob, 67.
'Užiel, Baruj, 205.
'Užiel, Ḥayim Abraham, 68, 109, 117, 128.
'Užiel Pincherle, Refael, 181.
'Užiel, Šelomó, 112.
'Užiel, Ya 'acob, 136, 157.
'Užiel, Yosef, 67, 246.
Valancí, Daniel, 243, 250.
Valrose, Pierre, 236, 249.
Vargas, Jerónimo, 35.
Vedin, George, 250.
Vellecí, Elí, 236.
Ventura, Jac, 185.
Verga, Šelomó ben, 54, 131.
Verne, Julio, 249.
Vigny, Alfred de, 216.
Vital, Ḥayim, 127, 128, 133, 135.
Vital, Š. Yosef, 74, 102.
Wallace, L., 247, 256.
Wissotzky, Abraham, 257.
Ya'acob, Baruj ben, 54.
Ya'acob, Eli'éżer Bejor, 276, 286.
Ya'acob, Mošé Ḥay Altaráš, 48.
Yaari, 221.
Yaes, Isak, 183.
Yafé, Ya 'acob, 103, 127.
Ŷaḥón, Yiŝḥac, 52.
Yanov, Ya 'acob ben Yiŝḥac Aškenaži de, 90.
Yedidiá Šelomó de Norzi, 42.
Yeḥiel bar Yecutiel bar Binyamín Harofé, 112.
Yehudá, David Bajar, 74.
Yeudá, Yeudá Yosef Bajar, 208.
Yeudá Arié de Módena, 39.
Yehudá Cal 'í, 58.
Yehudá Haleví, 73, 74, 88.
Yehudá haNasí, 32.
Yerušalurí, Ḥayim, 72.
Yešúa', Albert, 300.
Yeudá, Eliyahu Mošé Bajar, 165.
Yiŝḥac, Abravanel, 68, 88, 99, 277, 285.
Yisrael, Reubén, Eliyahu, 59, 64, 71, 72, 73, 74, 75, 76.
Yisrael, Ya 'acob Yosef, 50.
Yom-Tob Atías, 35, 36.
Yoná, Ya'acob, 68, 136, 137, 158, 159, 160, 161, 164, 165, 167, 208, 215.
Yosef, Šelomó Bajar, 230, 244, 254.
Yosef, Yakir Bajar, 277.
Żimrú, Mażal-Tob bat, 111.
Zola, E., 249, 289, 301.
Zuckerman, S. H., 53, 54.

ÍNDICE DE OBRAS

A propósito de Purim, Jurnal de un reċén casado, 284.
A traverso la Palestina, suvenires y viajes, 205
Abandonada por mi padre, 237, 292
'Abodat bet H', 109, 110.
*'Abodat hašaná,*48
*Abogado Patelén,*289
Abravanel, 276, 277.
Acción, 185, 226, 255.
*Acción sionista,*185.
*Acecho (muḥasiví)de Rodas,*207.
Aclarados las diez nisionot que se prebó de Abraham abiu, 126.
Acusado sin culpa, 242.
*Adam veṭtavá,*276.
Adón 'olam, 74.
Affaire de la rue Lourcine, 289.
Affaires sont les affaires, 289.
Agada de Pésah, 67.
Agada sël Pésah, 67.
Agadat lail Pessah, 67
Agua de la sotá, 223, 225, 255.
Aguila, 189.
Aḥ veaḥot laŝará: vid. *lifné arba' meot sàná.*
Ahabat ḥésed, 118.
Ahabat Ŝiyón, 245.
Ahabat tiżkor, 118.
Aḥadut, 186.
Aḥot quetaná, 74.
Ajuar de Amán, 169.
Ajuar de la ley, 168, 173.
Aki Yerushalayim, 188.
Alabanza de Jersulaén, 173.
Alabanza de rabí 'Aquibá y de su mujer, 173.
Alborada, 186.
Alegría de Purim, 123.
Alemdar Pachá, 277, 286.
Alfabeta de Ben-Sirá, 125.
Algo de la historia de la comunidad Yisraelita de Vidín, 137, 205.
'Alilat haDam, 187, 192.
Alma del hombre, 134.
Almanac comerchal de las provincias, 209.
Almanac nacional, 208.
Almanac Yisraelit, 209.
Almania, su pasado, su preśente, su avenir, 207.
Alón bajut hašalem, 57.
América, 189, 200, 244.
'Amidá, 50,55.
Amigo, 189.
Amigo de la Famílla, 182, 269, 290.
Amigo del Pueblo, 188, 194, 226, 247, 251, 256.
Amigo fiel, 242.
Amor de Blanquita, 240.
Amor de bregantes, 253.
Amor de salvajes, 252.
Amor de Ŝiyón, 245.
Amor misterioso, 242.
Amor que mata, 229, 252, 259.
Amor salvaje: vid. *Riñú.*
Amor sin esperanza, 252
Amores de Landrú, 253.
Amores de Yangolas, 251.
Ana Karenina, 290, 301.
Anales, 208.
Angustiador, 279.
Anío de quidušín, 257.
Anna María o *El corazón de mujer,* 252.
Anšé ḥésed hanoseím (et hod) colam, 74.
Anvézadura: vid. *Escalera.*
Apresado de la Inquisición, 260.
'Aquedat Yiŝḥac, 95, 214.
Arbá 'ta 'aniyot, 76.

Arba ' ve 'esrim: vid. Biblia.
Arevividor de (los) muertos, 208, 230.
Arié hemistarim, 127.
Aromimjá hiźquí vehelquí, 74.
'Asará harugué maljut, 76.
'Aŝat haŠem, 117.
'Aséret haḍiḇerot, 123.
Asker Kaçagi, 277.
Aśno, 185.
Atá ben adam gas rúah, 75.
Atalia, 279, 287.
Avante, 185, 226, 227, 229, 234, 250, 278.
Avaro, 272, 279, 289, 311.
Avenir, 184, 194, 198, 226.
Avenir de Ereŝ Yisrael, 205.
Aźharot, 51, 52, 58, 73, 74, 102.
Aźharot hacodeš, 74.
Aźharot hacodeš lehag haŠabu 'ot, 58.
Azote de impíos, 161.
Bairam, 181.
Bandido, 242.
Baños de sangre, 253, 262.
Bar-Kojbá, 277, 280.
Barejí nafší et H' 74.
Barquero del Volga, 251.
Batalla de Plevna o *Gaźí Osmán Pačhá,* 286.
Bebedera de sangre, 229, 253.
Bećero, 222.
Balaĝî, 278, 285, 301.
Bendición de rabí Eli'ézer: vid. *Cuatro dimensiones.*
Beh-Hur, 247, 256.
Ben-Sirá, 125, 129, 139.
Berajá Hameŝule'šet, 135.
Bet-dín de los cielos, 288.
Bet ab, 57.
Bet miḍot, 112.
Bet tefilá, 46, 50, 73.
Beur Iuḥot, 135.
Biblia (Arba ' ve' esrim), 20, 32-44, 46, 83, 85, 91, 112, 117, 120, 122, 123, 134, 286.
Biḇlioteca Beŝalel, 229, 254.
Biḇlioteca de Buenos Romanzos, 230.
Biḇlioteca de El Telégrafo, 229.
Biḇlioteca de El Treŝoro de Yerušaláyim, 229.
Bi.blioteca de Familla, 230.
Biḇlioteca de la Familla Judía, 229.
Biḇlioteca de la Renacencia Judía, 229.
Biḇlioteca del Escambel, 229.
Biḇlioteca de ĵornal El Punchón, 229.
Biḇlioteca del Ĵuguetón, 242.
Biḇlioteca del Meseret, 229.
Biḇlioteca Dramática Judeoespañola, 272.
Biḇlioteca Judeo-español, 229.
Biḇlioteca la Hermosá Eloiśa, 229.
Biḇlioteca Literaria, 229.
Biḇlioteca Medicala, 137.
Biḇlioteca Nacionala, 230.
Biḇlioteca Populara, 229.
Biḇlioteca Salonicién, 229, 254, 255.
Biḇlioteca Universśala, 230.
Bikurim, 58.
Bimromé 'ereŝ, 74.
Bin Gorión (Yosef Bin Gorión), 130, 131.
Biná le 'itim o *las reglas de los calendarios,* 136.
Biná le 'itim (veticún Yisajar), 136.
Biná le 'itim velúah haŝanim, 136.
Boda de Alberto, 284.
Bonne Saison, 290.
Boré 'ad ana, 76.
Boulingrin, 289.
Boz de Oriente, 183, 194, 195.
Boz de Türkiye, 183.
Breve historia de Purim, 161, 169, 173.
Buchukes, 247.
Buen obrar, 159, 161.
Buena Esperanza, 180, 181, 193, 226, 250.
Bula Flama, 230, 249.
Búlgaros en Salonico, 206.
Buqueto de cantes, 212.
Buqueto de Pésah, 208.
Buqueto de Romanzos, 230.
Buquieto de Historias, 231.
Buraco del infierno, 248.
Burlón, 183, 186, 269, 284.
Bustán, 270.
Cah Hayašar, 94, 114.
Cabeza cortada, 253.
Cabeza del bregante, 253.
Cabritico, 76.
Caída de un ministro, 290.
Caída del hombre, 173.
Cale vivir a la moda, 285.
Caminus di palavras, 215.
Campana de oro, 255.
Camti beašmóret, 74.
Cancionero socialista, 213.
Cantar de los cantares, 33, 34, 37, 52, 57, 61, 102, 161, 165; vid. también *Šir hašírim.*
Cantes de la Gata, 213.
Cantes de la Trompeta, 212-213.

Cantes muevos por las fiesta, 58.
Cantes muevos por las teretemblos, 208.
Cantigas, 150.
Canto delicioso de la vida, 281.
Cantos populares, 213.
Capitán corajośo, 242, 254.
Cará 'alay mo'ed, 147.
Cartas de Paul el apóstol a los romanos y a los 'hebreos, 60.
Caśado por dolor, 242.
Casamiento de Amán, 169.
Casamiento forzado, 289.
Casamientos embrollados, 256.
Castigo de una mujer, 243.
Castiguerio merecido, 256.
Castillo, 254.
Cateciśmo de la religión judía, 119.
Catecismo menor, 134.
Caverna de los millones, 254.
Celebración de Purim, 169.
Celia y Olindo, 250.
Celośo marido, 242
Cemento, 227, 250.
ChaKetón, 185.
Charló, 185.
Charmes de patría, 246, 257.
Chico Eli ' ézer: vid. *Muchacho abandonado.*
Chico Jac, 223.
Chico R. Eli ' ézer, 240.
Chuflete, 183.
Ciclista infermal, 254.
Cieguita, 252.
Cinco años de mi vida, 204.
Cinco rollos, 33, 38-39, 42, 57-58, 85.
Cliente serio, 289.
Cochero, 233.
Códice de comercho otomano, 202.
Cohélet, 41.
Col Hteḥiná, 57.
Col haḥayim, 68.
Col meḥaser, 129.
Colección Buqueto Cinematográfico, 229.
Colección de las leyes, reglamentos, ordenanzas y instrucciones del Imperio Otomano, 202.
Colpo de ojo sobre la antigüedad grega, 207.
Combate, 185.
Comedy of Errors, 247.
Comercho de mujeres a Boston, 254.
Comercial, 181, 226.
Comercio, 201.
Comisario es un buen niño, 289.
Comissaire est bon enfant, 289.
Cómo nació Eliyá Carmona, cómo se engrandeció y cómo se hizo director del juguetón, 206, 241.
Complas nuevas del felek y Sala de pasatiempo, 208.
Condanado, 251.
Condanado a tres semanas de prisión, 243.
Conde de Montecristo, 222, 227, 248.
Conde matado, 245, 255.
Condesa Paula, 248.
Consagración de Moisés, 152.
Consejero del rey o *El segundo Hamán,* 222.
Consejo a seguir, 258.
Consejo a tomar, 223, 239.
Consejos a un muchacho, 173.
Constitución del Imperio Otomano proclamada el 7 tebet 5637, 202.
Cosntitución del principato de Bulgaría y leyes provisorias por el escogimiento del primer príncipe, 202.
Constitución para la nación yisraelita de la Turquía, 202.
Constitución turca, 171.
Contribución a la historia de Salonico, 205.
Contribuciones a la historia de la comunidad judía de Salonico, 205.
Conversación 'hebreo-español, 200.
Convertido, 242, 257.
Coplas de Yoçet, 174.
Coplas de Yosef, 146, 174.
Coplas de Yosef haśadic, 49.
Corajośa Ester, 230.
Corazón, 230, 244.
Corazón de mujer: vid. *Anna María.*
Corazón de Rośica, 215.
Corbán ḥaguigá, 51.
Corbán Pésaḥ, 68.
Coreo, 183.
Coreo de Lyon, 289.
Coreo de Viena, 187.
Corespondencia, 201.
Courrier de Lyon, 289.
Creación del mundo, 167.
Criadera judía, 241.
Crónica de los reyes otomanos, 18.
Crónicas, 33, 37.
Cuaderno de poesías, 214.
Cuatro bregantes, 244.
Cuatro dimensiones o *La bendición de rabí Eli 'ézer,* 244, 251.
Cuatro Evangélios y los Hechos de los apóstoles, 60.

Cuedra al cuello, 248.
Cuento de la destruición de Yerušaláyim por Titus, 134.
Cuento del nes de Hanuká ĵunto la Historia de la bula Chueca, 124.
Cuento maraviośo, 128.
Cuentos hermośos de pasatiempo, 208.
Cuentos y leyendas ĵudías, 128.
Culebro, 213.
Cyrano de Bergerac, 289.
Dama de las camelias, 247.
Dama del velo, 248.
Damésec Eli'ézer, 108.
Daniel, 33, 37, 44, 104.
Daniel begob haarayot, 276.
Darjé haadam, 113.
Dat Yehudit, 111.
David y Goliat, 286.
Debate de las flores, 167, 173.
Debate de los frutos, 157, 167.
Débora, 257, 280, 281, 286.
Déguel haTorá, 276.
Del fondo de la noche, 251, 253.
Del mundo de ariba y del mundo de abaĵo, 280, 281, 283.
Dérej šedacá, 117.
Descarado, 188.
Desconsolada, 247.
Desgraciada Florín, 242.
Desgracias de 1913, 161.
Desparcidos y dispersados, 279.
Despośorios de Alberto, 283.
Desteramiento y enteramiento de Napoleón primero, 207.
Destrucción del Templo, 147, 173.
Denteronomio, 33, 46, 85, 87, 88, 92, 93, 103.
Deux orphelines, 248, 289.
Día, 186.
Diálogo del colorado, 137.
Dibré haŝomot veŝa 'acatam, 57, 76.
Dibré Yosef, 132.
Dibuk, 289, 301, 306.
Diccionario de la lengua santa: vid. *Oŝar dibré lašón hacodeš.*
Die Geheimnisse der Juden, 246.
Dios de venganza, 301.
Doce (Teré 'asar), 36-37, 85.
Doctor Kohn, 288, 302.
Documentos sobre la mujer ĵudía, 206.
Don Migüel San Salvador, 245, 259.
Don Yišhac Abravanel, 277, 279.
Don Yosef de Castilla, 285.
Don Yosef y su hija, 235, 237.
Donna Flor, 253.
Dos caminos, el camino de la vida y el camino de la muerte, 134.
Dos güérfanas, 289.
Dos güérfanos, 242.
Dos hermanas, 242, 248.
Dos hermanicos, 242.
Dos hermanos, 229, 230.
Dos hermanos esclavos, 161, 162.
Dos médicos, 257.
Dos viajes de Gulliver, 250.
Dragomán, 187.
Dramas de la miśeria, 235.
Dramas del caśamiento, 249.
Dreyfus, 276, 277, 279.
Dreyfus o *El martirio de la iśla del Diablo,* 204.
Dreyfus o *El romanzo de un inoĉente,* 204.
Dreyfus otomano, 204.
E'eroj midibré datí, 74.
Eclesiastés, 33, 34, 100, 101, 103.
Eclesiástico, 60.
Eco Ĵudaico, 193.
Edades del hombre, 157, 170.
Ehad mi yodea', 77.
Ejá: vid. *lamentaciones.*
Ejá Rahá, 128.
El de los malos hechos, 242.
El norá 'alilá, 74.
Edad hadaní, 126.
Elegía por rabí Ya'acob Cobo, 161.
Eli 'éżer y Neftalí, 256.
Elle ezquerá, 76.
Elohay al tedineni Kema 'alí, 74.
Elohim Elí atá, 74.
Embrollos de Escapén, 289.
Embuscade, 301.
'Emec habajá, 130-132.
Emperador Ĵuśepo el segundo y la hermośa Ester, 257.
Emunat Abraham, 121, 124, 129.
En la casa del pobre, 281.
En torno a la Torre Blanca, 243, 259.
'En Ya 'acob, 84.
'Enáyim, 279.
Enfermo imaginario, 289.
Enigma o *El ĵudío y la princeśa,* 256.
Enĵemplos del Nuevo Testamento, 60.
Enrique IV, rey de Francia (Hanry cuatro...),

222, 248.
Entre los dientes del león, 214.
Epidemia, 301.
*Época,*184, 193, 214, 226, 269, 283, 284, 300.
Época de Nin York, 189.
Época literaria, 184.
Erante, 230, 248.
Er'elim veḥasmalim, 74.
Ereš hitmotetá vehitporerá, 73.
Ermoza Ester, 263.
Eŝba 'Elohim, 128.
Escalera o *La anvẹzadura,* 201.
Escalera o *Lecciones progresivas en la cencia y literatura,* 201.
Escoĉesa, 290.
Escritos, 33, 39, 42, 85.
Escritos ŝionistas, 205.
Esculcadores, 286.
Esdrás, 33.
Esfuerzo del chijo Ĵac, 242.
España y Yerušaláyim o *Ibn 'Ezrá y Hulda, la hiĵa de R. Yehudá Haleví,* 246.
Esperanza, 181, 187, 226, 284.
Esperanza de un hipócrita, 230, 246, 256.
Espośorio del felek, 285.
Ester, 33, 34, 41, 45, 57, 93, 95, 102, 103, 123, 164, 169, 278, 281, 287.
Esterka, 282.
Esther, 311.
Estoria de Antiochos, 124.
Eva, 163.
Éxodo Raḅa, 121
Éxodo, 33, 66, 85, 86, 87, 91, 94, 95.
Extremos de la vida, 173.
Ezequiel, 33, 36.
Faḅricante de fieros, 289, 311.
Famía misterioŝa, 271, 277, 290.
Favor de Dios, 161.
Fe, esperanza y caridad, 307.
Feti Constantini, 277, 286.
Fiel y sincero, 223, 240.
Fiesta de Pésaḥ y la Haġadá, 67, 76.
Fin de la ĵugadera, 252, 253.
Fin de un gastador, 255.
Firmamiento nuevo de nuestro señor y reḥmidor el mašṭaḥ. 60
Flama acendida, 241, 258.
Flama vedre, 257.
Foburgo, 192.
Fruto de la Pacencia, 198.
Fuego y la pobreza de 1917, 159.
Fuente clara, 133, 140.
Fuerte más que la muerte, 252.
Fuite d'Abdul Hamid, 277, 286.
Fuyida de Pinkerton, 255.
Gata, 137, 186.
Gavilla, 214.
Gaźí Osmán Pačhá: vid: *Batalla de Plevna.*
Génesis, 33, 83, 85, 86, 88, 89, 91, 93, 95, 100, 103, 122, 123.
Ĝenoveva, 235, 251, 253.
Georġe, 229.
Gracioŝo, 183.
Gramática de la lingua santa: vid. *Yesodot dicduc lašón hacodeš.*
Gran Filón, 290.
Graziella, 247.
Guedaliá, 245.
Guedulat Mošé, 125.
Güerfanica desamparada, 242, 252.
Guerra europea y los ĵidíos, 206.
Güerta de Historia, 223, 226, 230, 231, 233, 236, 239, 257, 258.
Güerta de oro, 130, 209, 211.
Güerta de Romanzas, 230, 242.
Güerta de Yerušaláyim, 231, 256.
Güerto de Historias, 230.
Gueto, 288, 311.
Gueulá, 281.
Guión, 192.
Guisados de las berenjenas, 173.
H' šama'ti šima ' ajá yareti, 75.
H' šama 'ti venirgaẓti, 75.
H'yom lejá e'eroj teḥiná, 73.
Ḥabašélet, 188.
Había de ser, 282.
Ḥad gadiá, 76.
Haḍiḅur ha 'ibrí, 200.
Haftará letiša ' á beaḥ, 57.
Haftarot vetargum, 56.
Hagadá, 32, 47, 51, 52, 58, 60, 66, 68, 76, 77, 121.
Haġadá de la guerra ĝeneral, 68.
Hagadá lelel šimurim, 68.
Haġadá Or bemošebotam, 68.
Haġadá por los guebírim nuevos, 69.
Haġadá šel Pésa.ḥ, 68.
Haġadá šel Purim, 68.
Hagadat lel Pésaḥ, 67, 76, 80.
Hagiógrafos, 33, 96.
Hajna'at haleb, 70.

Hamán uMordejay, 276, 287.
HaMeḥaser, 278.
HaMenorá, 183, 190, 277.
Ḥaméš meguil.lot, 43.
Ḥamés ta'aniyot, 57.
Ḥamiša ḥumšé Torá uNebiím rišonim vaaḥaronim, 39.
Ḥamisá ta' aniyot, 57.
HaMišpat, 186.
Hamón ḥogueg, 67.
Hanhagat Haḥayim, 84.
Hanry cuatro, rey de Francia: vid. *Enrique IV...*
Ḥanuká y Noel, 288.
Ḥanukat haḥáyit, 114.
Harisot Betar, 203.
Hašalom, 188.
HaŜebí, 225, 226, 247.
HaŜofar, 186, 226, 246, 256, 277, 279, 280.
Hatarat nedarim, 55.
Ḥayé Mošé vIhudit, 204.
Ḥayim vaḥésed, 110.
Hazañas de José, 143, 156, 157, 161, 162, 163.
Hazañas de los Macabeos, 167.
Hazañas de Moisés, 173.
Hechižadores, 279.
Hechos de los apóstoles: vid. *Cuatro Evagélios.*
Hechos son los hechos, 289.
Ḥemdat Yamim, 124, 128.
Hermandad, 255.
Hermanos Karamazoff, 227, 251, 290, 301.
Hermoŝa Ester, 251, 256.
Hermoŝa historia Robinŝón o *La miŝeria,* 246.
Hermoŝa Ḥulda de España, 260.
Hermosa judía, 279.
Hermoŝa Matilda, 242.
Hermoŝa Raḥel, 246.
Heroína hebrea o *Sol la saddika,* 282.
Ḥéšec Šelomó, 37, 38, 39, 100.
Ḥésed veemet, 49.
Hexapla, 34.
Hija de la lavandera, 231, 233, 242.
Hija de güertelano, 242.
Hija del perlerso, 241.
Hija del sol, 281.
Hijo del güertelano, 242.
Hijo repentido, 231, 233, 242, 252.
Hijos, 257.
Hijos del Capitán Grant, 249.
Hiljot šeḥitá ubedicá, 110.
Ḥinuj lane 'arim, 200.
Ḥinuj lanó 'ar, 114, 199, 200.
Ḥinuj lešón 'ibrí, 199.
Ḥinujé banim, 200.
Historia antigua, 128.
Historia de Alexandros el grande, 207.
Historia de Amán y Mardoqueo, 157, 169.
Historia de Ester, 287.
Historia de ḥan Binyamín, 272.
Historia de Ḥasday, 241, 258.
Historia de Iyob, 100.
Historia de la bula Chueca: vid. *Cuento del nes de Ḥanuká.*
Historia de la comunidad yisraelit española en Viena, 205.
Historia de la comunidad yisraelita de Ruschuk, 205.
Historia de las Cruzadas, 207.
Historia de los donmés, 204.
Historia de los ĵidiós, 203.
Historia de los ĵudiós de Kastoría, 205.
Historia de Purim, 169.
Historia de Turquía, 206.
Historia del capitán Alfred Dreyfus, 204.
Historia extraordinaria de Rasputín, 207.
Historia interesante de el emperador Bašil el segundo y el raḥí o *Un marido entre dos mujeres,* 256, 263.
Historia ĵudía, 117.
Historia ĵudía universal, 203.
Historia natural en la mar, 230, 247.
Historia otomana, 206.
Historia santa, 203.
Historia troyana, 150.
Ḥižuc emuná, 134.
Ḥobat halebabot, 84, 112.
Ḥojmat Yehošúa ' ben Sirá, 60.
Hombre de péndola, 230.
Horbán de Sión, 161.
Horden de Noche 14 Nissan, 67.
Horden de Pesah, 67
Ḥošeb maḥašbot, 201.
Humberto y Adelina: vid. *Testamento.*
Ḥut hameŝuláŝ, 207.
Ibn 'Ežrá y Ḥulda, la hija de R. Yehudá Haleví: vid. *España y Yerušaláyim.*
'Icaré haḏat, 119.
Idealist talebe, 277.
Ignéret ha'alé ḥayim, 126.
Ignéret haPurim, 139.
Ilustre Güerta de Historia, 230, 237.
Im afés, 75.

Imparcial, 184, 194, 195.
Impresiones y reflexiones, 194, 214.
Imré biná, 113.
Imré Šéfer, 56.
Incendio del 18-19 agosto 1917, 205, 240.
Infanticida, 152.
Instructor, 182, 193.
Isaías, 33, 36, 56, 100, 103.
Israel: vid. *Yisrael.*
Itamar, 247.
Iyé Borneo, 247.
Jeremías, 33, 36, 55, 56, 255.
Ĵidió, 225.
Ĵidiós, 229.
Ĵidiós de España, 204.
Ĵidiós de Rušia, 204.
Job, 33, 37, 44, 60, 100.
Jonás, 54, 56.
Ĵornal de la Lingua, 182, 190.
Ĵornal del Laborador, 185.
Ĵornal Yisraelit, 182, 190.
Josué, 33, 87, 90, 93, 95, 96, 97, 99, 103, 122, 123.
Ĵoven hambriento, 242.
Ĵudía Salvada del convento, 227, 237.
Ĵudío, 183, 226, 240, 257, 269, 279.
Ĵudío errante, 248.
Ĵudío y la princeša: vid. *Enigma.*
Ĵudíos, 302.
Ĵudiós, (Yevrei), 288.
Judit, 279, 287.
Jueces, 33, 93, 103, 123.
Ĵuez falsador, 255.
Ĵuguetón, 183, 215, 226, 241, 269, 283, 285.
Ĵurnal de Linda, 215.
Ĵurnal de un rečén casado: vid. *A propósito de Purim.*
Justicia merecida, 228, 252.
Kal ḥamirá, 48, 270.
Kanún namé de la Bursa, 202.
Kanún namé de penas, 202.
Kanún namé de tiĵaret, 202.
Karagöz, 265, 266.
Karmi, 187.
Karmi šelí, 187.
Kaskambó, 254.
Kéter maljut, 70, 73.
Kéter šem tob, 204.
Ketubá de Amán, 169.
Ketubá de la ley, 157, 168.
Ketuḇá leḇag hašabu 'ot, 58, 74.
Ki ẑe kol haadam, 114.
Kirḥach, 184, 229, 241.
Kismet de Martes, 181.
Kismet Poeta, 181.
Kojab miYa 'acob, 136.
Kol berué, 79.
Košó šel yod, 246.
Kurtijo Kemado, 216.
Kuzarí, 88.
Laborador, 181.
Ladrón de criaturas, 255.
Ladrón de los trenos, 255.
Ladrona de amor, 248.
Ladrones de la posta de Chicago, 254.
Lamentaciones (Ejá), 33, 34, 56, 102.
Lea, 276, 286.
Lecciones progresivas en la cencia y literatura: vid. *Escalera.*
Lecturas diversas, 119.
Léḥem Yehudá, 103.
Lejá dodí, 75.
Lel šimurim, 67, 68.
Léquet haZóhar, 133.
Lešón limudim, 200.
Letras de raḥí 'Aquibá, 109, 133.
Levante, 190.
Levítico, 33, 66, 85, 87, 88, 91, 92, 103, 122.
Ley sobre el timbro y reglamento de los derechos fixos, 202.
Liberación de la Palestina, 289.
Liḇeración de Salónica, 205.
Liḇeral, 184, 188, 226.
Liḇertad, 184, 185.
Liḇertad querida, 214.
Liḇrería del Ĵuguetón, 229, 242.
Librico de Moda 'á, 49.
Librico de primera clasa para criaturas chicas, 119.
Librico de Tojáḥat megulá, 112.
Libro de buen amor, 150.
Libro de hiĝién, 137.
Libro de instrucción religiośa, 119.
Libro de lectura, 201.
Libro de los Salmos, 59.
Libro de moral al uśo de las escalas del oriente, 119.
Libro de oraciones asegún el uśo de la quehilá del mašíaḥ de Inglaterra y Irlanda, 49.
Libro de pasatiempo, 208.
Libro de pasatiempo y instrucción, 208.
Libro-ĵornal de la guerra ĝeneral, 206.

Lifné arbá' meot šaná o *Aḥ veaḥot lasârá*, 245.
Linda Anĝela, 248.
Lingua y nación israelita, 277, 284.
Lo que hižieron todos, 284, 311.
Locos bailes modernos, 171.
Locos con seriedad, 282, 292.
Los que son menospreciados, 226,250, 256.
Lúaḥ hašanim: vid. *Biná le'itim ve...*
Lúcero, 182, 184.
Lulitana, 167.
Lulú, 246.
Lunar, 184.
Lus ojus, las manus, la boca, 215.
Luz, 183.
Luź, 186, 189, 280.
Luz de Israel, 188.
Luź de la chiquéz, 199.
Luz de Turkiya, 183.
Luź de Yisrael, 182.
Luzero de la Paciencia, 188.
Ma 'alat Hašalom, 117.
Ma 'alot hamidot, 112.
Ma 'asé Abraham, 124.
Ma 'asé de el rúaḥ, 128.
Ma 'asé de la hormiga, 125.
Ma 'asé hošeb, 200.
Ma 'asé rab, 128.
Ma 'asé šel Yerušalmí, 129.
Ma 'asé temerošo de raḥí Yosef de la Reina, 128.
Ma 'asé Torá, *114*.
Ma 'asé Yešurún, 128.
Ma 'asiyot, 128.
Ma 'asiyot de Atina, 128.
Ma 'asiyot de Šelomó, hamélej, 126-127.
Macabeo, 185, 194, 269, 278.
Macabeos, 311.
Madrasta, 251.
Madre, 250.
Madres judías de la época bíblica, 117.
Maguén David, 199.
Maḥażé ša 'ašun 'ím, 276.
Maḥžor de las oraciones del año, 62.
Maḥžor leRoš hašaná, 53, 70.
Maḥžor leŠalóš regalim, 70, 73, 121.
Maḥžor leYamin moraím, 52-53.
Maḥžor leYom Kipur, 54.
Maḥžor Vitry, 66.
Maître de forges, 289.
Malaquías, 33.
Malas costumbres, 157.
Males de la colada, 283, 311.
Males de la guerra, 161.
Malogrado, 243, 258.
Manadero, 182.
Mancebo sin culpa, 252.
Manjares y dádivas de Purim, 152, 156, 157, 169.
Mano cortada, 251.
Manon Lescaut, 244, 247.
Maranos, 274, 277,285.
Maravillošos acontecimientos de el capitán Corcorán, 223, 248.
Marido moderno, 285.
Martín el teĵedor, 230.
Martío, 185.
Martirio de la išla del Diablo: vid. *Dreyfus*.
Martyrs Juifs de Rhodes et de Cos, 216.
Mašá Ḥayim, 68.
Mašiaḥ sin pueblo, 229.
Matador de criaturas, 253.
Matrimonio forzado, 311.
Mauvais Bergers, 289.
Mayoral judío, 242.
Mažal tob, 278, 289.
Mažalošo, 181, 226, 250.
Ma 'am lo 'ez, 40, 66, 83, 86-91, 93-95, 97, 99-104, 115, 121, 123, 130, 141, 147, 157, 172, 177.
Me 'am lo 'ez: *Cantar de los cantares*, 102.
Me 'am lo'ez: *Cinco rollos*, 85.
Me 'am lo'ez: *Deuteronomio*, 105.
Me 'am lo'ez: *Eclesiastés*, 100-101.
Me 'am lo'ez: *Escritos*, 85.
Me 'am lo'ez: *Ester*, 78, 106, 139.
Me 'am lo'ez: *Exodo*, 106.
Me 'am lo'ez: *Génesis*, 105.
Me 'am lo'ez: *Isaías*, 100, 103.
Me 'am lo'ez: *Josué*, 125, 127.
Me 'am lo'ez: *Jueces*, 93.
Me 'am lo'ez: *Lamentaciones*, 102.
Me 'am lo'ez: *Levítico*, 66, 85, 87, 88, 91, 103.
Me 'am lo'ez: *Los doce*, 85.
Me 'am lo'ez: *Números*, 85, 87, 91-92.
Me 'am lo'ez: *Profetas*, 87.
Me 'am lo'ez: *Profetas anteriores*, 85.
Me 'am lo'ez: *Profetas posteriores*, 85.
Me 'am lo'ez: *Reyes*, 93.
Me 'am lo'ez: *Rut*, 139, 276.
Me 'am lo'ez: *Samuel*, 93.
Me 'am lo'ez ḥadáš, 103.
Mecor haḥayim, 128.
Medalla del amor, 244.

Médecin volant, 270.
Médico, 289, 311.
Médico a su pesar, 289.
Médico juguetón, 270, 311.
Meguil. lá: vid. *Meguil. lat Ester.*
Meguil. lat Antiojos: vid. *Nes grande y temeroso de la hermosa Yehudit.*
Meguil. lat Ester (*Meguil·lá*), 57, 124, 294.
Meguil. lat Rut, 58.
Mehmed Pachá, su vida y su obra, 207.
Meirat 'enáyim, 108.
Melečina, 187.
Melečinas de el papás milagroso, 137.
Melujat Šaúl, 276.
Memuares de la familía de David, 246.
Méndele haḥayat vehamélej, 246.
Menorat hamaor, 112.
Meora 'ot Ŝebí, 84, 204.
Meśa del alma, 37, 108.
Mesajero, 189.
Mešalim de (šel) Šelomó hamélej, 126
Méšec betí, 44, 111.
Meseret, 181, 193, 226, 227, 237, 246, 247, 248, 249, 250, 256, 257, 260, 261.
Meseret Poeta, 181.
Mešibat néfeš, 74, 102.
Mesirat Moda'á, 49.
Mi Kamoja, 73.
Mi Kamoja veenkamoja, 73.
Mi mujer quere campaña, 285.
Mi nochada terrible, 242.
Mi yernečicó, 283.
Michel Strogoff, 249.
Micraot guedolot, 34.
Mil y una noches, 250.
Milagro de Hanuká, 270.
Milé deabot: vid. *Tresoro del judaísmo.*
Milḥamá bešalom, 124, 286.
Miliones en jogo, 255.
Minḥá 'ereb rošhodeš, 48, 75.
Minḥat Šay, 42.
Miqueas, 56.
Miriam y Hordós, 279.
Miš 'ol hakeramim, 188.
Misanthrope et l'Anvergnat, 289.
Mišántropo y el overniato, 289.
Miserables, 244, 248, 289.
Miseria: vid. *Hermosa historia Robinsón.*
Misión de Moisés, 144, 146.
Misitré hayehudim, 246.
Mišná, 32, 48, 64, 127, 129, 133.
Mišné Torá, 66, 85.
Mišráyim,188, 190, 226, 260.
Misterio de la hermosa muerta, 230.
Misterio del castillo, 254.
Misterio de la Natura, 191.
Misterios de los judiós, 246.
Misterios de París, 222, 246, 248.
Misterios de Pera, 240.
Misterios de un jugador, 242.
Misterios de Bósforo, 230.
Mo 'adé H', 51.
Moda ' á, 48.
Moda ' á ordenaron ḥajamim, 49.
Moïse, 278.
Moïses y el éxodo de Egipto, 173.
Molino de oro, 244.
Monólogo de la cočiente sangre de Zejariá el profeta, 277.
Moral y educación judía, 119.
Moré beeŝba', 103.
Mošé, 286.
Mošé, Herŝl y Trumpeldor al paradiso, 289.
Muchachas de bronso, 248.
Muchacho abandonado o El chico Eli'ézer, 240.
Muerta de mala muerte, 253.
Muerta por el amor, 244.
Muerto vivo, 249.
Muertos de Ḥebrón, 230.
Muestras criaturas, 281, 283.
Mueva Güerta de Historias, 231.
Muevo 'Abodat haŝaná (nombrado Quehilat Ya'acob), 136.
Mujer ande los jidiós españoles de oriente, 206.
Mujer fornicadera, 244.
Mundo, 182, 244.
Mundo al revés, 157.
Mundo Sefaradí, 187, 191, 194.
Musar heskel, 112, 113, 118.
Musar micraé codeš, 118.
Musiú Güillom, 277.
Musiú Jac el parisiano quere esposar, 285, 311.
Mystéres de Péra, 277.
Nacimiento de Moisés, 144.
Nación, 185, 192, 269, 278, 288.
Nacional, 182, 190, 201, 240, 250.
Nantás, 249.
Napoleón primero, 207.
Nebiím rišónim vaaḥaronim: vid. *Ḥamiša ḥumšé Torá u...*
Necudat hakésef, 37, 57.
Negrita del río, 259.

Negros pastores, 289, 301.
Neḥemadim miżahab, 117, 203.
Nehemías, 33.
Nes grande y temeroŝo de la hermoŝa Yehudit y Meguil.lat Antiojos, 124.
Nes vafele, 124.
Nêšef Purim, 288, 311.
Nikola el primero y el judió, 246, 256.
No me v'a caŝar, 285.
No quero espoŝar, 285.
Noche de alhad, 157, 166, 173.
Noche terrible, 229.
Norá tehilot, 123.
Notas históricas sobre los judiós de Bulgaría y la comunitá de Sofía, 205.
Novel.las del Kirḥach, 229, 241, 256, 258.
Novia 'aguná, 242.
Novia desparecida, 255.
Novio meldador, 173.
Nueva historia de Purim, 169.
Nueva manuel pratic por embeżamiento de la lingua alemana, 200.
9 Eylül, 215.
Nuevo Avenir, 184.
Nuevo gueto, 302.
Nuevo Kirḥach, 185, 186.
Nuevo silabario judío-español, 201.
Nuevo Testamento, 60.
Nuevos ricos, 173.
Números, 33, 46, 85, 91, 92, 103, 109, 122, 123.
Nuvelista, 181, 189, 226, 249.
Obligación de los corazones, 112.
Ocasión de la sangre, 288.
Ochena mużer, 242.
Ocho días antes de Pésaḥ, 283, 311.
'Od ḥayom, 56.
Ojo vaćío, 247.
Ojos miyos, 282.
Opinión, 236.
Or Tob, 39.
Or Yehudá, 183.
Or Yisrael, 182.
Oraḥ ḥayim, 108, 109.
Ordenança de las oraciones del Cedur del mes Ebraico, ,18.
Oŝar dibré lašón hacodeš o *Diccionario de la lingua santa,* 200.
*Oŝar haḥayim,*199.
Oŝar haḥojmá, 100, 102.
'Ose fele, 123, 129.
Oseas, 33.
Otiyot de raḥí 'Aquibá, 133.
Otoemancipación, 205.
Pablo y Virginia, 247, 250.
Pacencia vale mucho, 282.
Pájaro, 208.
Palacio perdido, 125.
Paloma, 80.
Papa de Roma, 256.
Paradiso, 188.
Paraphrasis caldaica en los Cantares de Selomoh, 57, 62.
Parte de los cantes de Roš hašaná, 71.
Parto feliz, 170.
¡Pasión!, 236, 249.
Patría, 183.
Patšeguen haketab, 95.
Pele yo' êŝ, 114, 115.
Pentatenco, 33, 34, 35, 36, 39, 40, 41, 44, 86, 87, 88, 93.
Penuria en casa de Yoná, 161.
Perí 'eŝ hadar, 111.
Perlas del Talmud, 116.
Petirá de Mošé raḥenu, 125.
Pichón salvador, 251.
Pinto de Amsterdam, 229, 260.
Pioneros, 281, 288, 302.
Pirqué abot, 32, 47, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 88.
Pirqué abot con traducción líḥera en judeoespañol, 64.
Pirqué de-raḥí Eli' ężer, 122.
Piṯḥé te šubá, 71.
Piyutim, 73.
Piyutim de los días temeroŝos, 72.
Piyutim. de seliḥot, Roš hašaná y Kipur, 72.
Plaideurs, 289.
Plato de Purim, 208.
Póbera madre, 215, 252.
Pobreza de Yoná, 161.
Poema de Yoçef, 174.
Poesías de la libertad, 214.
Poesías religiośas de las santas fiestas, 72.
Poeta engañado, 242.
Pogromes de Kičhinov, 281, 288, 302.
Polikuška, 229, 250.
Política, 187.
Ponte de los suspiros, 252.
Popular, 227, 278.
Por salvar su hija, 257.
Por tener un fijo, 256.

Portadera de pan, 230, 235, 248.
Pregonero, 181.
Preto Melek, 244.
Priadura de un príncipe: vid. *Una desgraciada arciduca.*
Primeros sultanes, 206.
Primo beśo, 235, 252.
Profesional, 192.
Profetas, 33, 41.
Profetas anteriores, 33, 39, 40, 41, 85, 104.
Profetas posteriores, 33, 39, 85.
Progreso: vid. *Yosif Dá 'at.*
Progreso, 188, 189, 191, 226, 227.
Provecho de la piedad, 222.
Proverbios, 33, 37, 44, 59, 60.
Proverbios morales, 146, 150.
Pueblo, 195-197, 201, 226, 236.
La puerta de la astronomía: vid. *Una mirada a los cielos.*
Purim de Belgrado, 146.
Puertas del Oriente, 181.
Punchón, 226, 229.
Punta de la yod, 246, 256.
Quedušat hayom, 56, 118.
Quehilat Ya' acob: vid. *Muevo 'Abodat hašañá.*
Quíḍušim por yerro, 256.
Quién supiense, 77.
Quiero ver al papa, 251.
Quinor David, 59.
Quinot, 76.
Quinot Tišá beab, 76.
Quiryat Ḥaná, 103.
Quismé molḗdet, 246.
Rab pe 'alim, 200.
Radio de luz, 183.
Raḥel, 246.
Rapto de Abraham Beja, 161.
Raza maldicha, 229.
Raẓonamiento sobre la verdad de la ley meśíḥit, 134.
Recolio de poeśías diversas, 214.
Recontos morales, 119.
Refael y Miriam, 240, 258.
Refuot, 137.
Refuśo de un padre, 243.
Regimiento de la vida, 18, 84.
Reglamento orgánico de la Cámara de Comercio de Constantinopla, 202.
Reglas de los calendarios: vid. *Biná le 'itim.*
Reina Ester, 287.
Reino de Abdul Ḥamid II y los secretos de Yildẓ, 207.
Renacencia, 187.
Renacencia ẏudía, 185.
Renado, mi nuera grande, 282.
Renanot, 75.
Renanot ubacašot, 75.
Repoblación de Tiberíades, 173.
Rescate de Abraham Beja, 161.
Rešit limudim, 136.
Respuestas y preguntas sobre las profecias en el Arba' á ve' esrim que tocan al mašiaḥ, 134.
Reśumido de Biná le 'itim, 208.
Resurrección, 290, 301, 304, 305.
Retrato de Zeres, 169.
Reubení, 121.
Revista Popular, 269.
Rey y el šastre, 230, 246, 256.
Reyes, 33, 93, 103.
Rica Ẏulieta, 242.
Riẏos para la vida, 84.
Riñú o El amor salvaje, 277, 290, 291, 311.
Riśi Biśi, 187.
Riśón, 186, 213.
Riẏo de la persona en su vida, 137.
Robo en el puerto de Salónica, 160.
Romanzo de un inoćente: vid. *Dreyfus.*
Romeo y Ẏuliet (a), 234, 235, 250, 290, 305.
Rut, 33, 34, 41, 51, 52, 57, 58, 61, 99, 100, 102.
Rut tirgum ladino, 58.
Ša 'aré Miẓaḥ, 181
Ša 'aré Tefilá, 48
Ša 'aré Tešubá, 135
Šaḥetay Šebí y los maaminim, 204
Sabiduría de Jesús hijo de Sirá, 125.
Sacrificio de Isaac, 173.
Sady Boze, 288.
Sala de pasatiempo: vid. *Complas nuevas de felek.*
Šalom, 183.
Salmos, 33, 34, 35, 37, 42, 44, 46, 55, 58, 59, 60, 83.
Salomón y la hormiga, 125.
Salud, 208.
Salvada del convento, 261.
Salvador, 225, 257.
Salvator y Paulina, 235.
Šamar, 226.
Šamem har Śiyón, 74.
Samuel, 33, 55, 93, 103, 122.
Sangre de la mašá, 240, 257, 277, 288.
Sangre que corre, 253.

Sara: vid. *Soreteras.*
Sara Aharonšon, 281, 288.
Šarkší, 190, 232.
Saúl, (Šaúl), 277, 279, 287.
Scampolo, 290.
Šébet Yehudá, 54, 113.
Šébet musar, 94, 113.
Šebile 'olam, 136.
Secreto a la tumba, 255.
Secreto enterado, 242.
Secretos de los franmasones, 207.
Šedá beyom Tob, 118.
Séder 'abodá, 54.
Séder de Ketuḫat hatorá, 73.
Séder en Madrid, 260.
Séder haḍorot, 113.
Séder halimud, 112.
Séder hatašlij, 55.
Séder 'olam, 131.
Séder Roš hašaná, 53
Séder Roš hašaná latincot šel bet raḫán, 53.
Séder šel Hagadá, 68.
Séder Tefilá, 48.
Séder Tefilot, 56.
Šefal rúaḫ, 74.
Sefardim de Bosna, 205.
Sefat Šiyón, 199.
Séfer de la ḫebrá quedošá de Izmir, 202.
Séfer hamicrá, 200.
Séfer hamišvot, 108.
Séfer hanišaḫón, 134.
Séfer Hayašar, 94, 122, 123.
Séfer ma'asiyot, 128.
Séfer yuḫasín, 131.
Séfer žikarón, 136.
Segundo Hamán: vid. *Consejero del rey.*
Sekreto del mundo, 243, 258.
Seliḫot, 80.
Šelom Yerušaláyim, 117.
Šelomit, 230, 249.
Šemá', 55.
Šémaḫ David, 131.
Semana, 186.
Semanas de Pésaḫ, 278.
Šemoné 'esré: vid. *Dieciocho.*
Šemuel o *La vida de un santo,* 214.
Senšo y sobre el efecto del senšo, 137.
Sentipa y el filósofo y el hijo del rey Sandebar, 126.
Señora de Ester, 255.
Septuginta, 34, 38.
Shuegra ni de baru buena, 282.
Šibat Šiyón, 279.
Šibḫé Bá 'al Šem-Tób, 127.
Šibḫé HaArí, 140.
Šibḫé hatanaím, 58.
Šibḫé morenu haR' Ḥ "V, 127.
Šibḫé rabí Šim 'ón ben Yoḫay, 127, 133.
Sifté Renanot, 75.
Silabario en turco-español, 200.
Šim 'ú Banim, 187, 235.
Simón y María, 248.
Simón Blum, 282, 288.
Šin'anim šaananim, 74.
Sinistrado de Salonico, 195, 277.
Siniza i fumo, 216.
Sipur deharim, 132.
Sipur maljé 'otmanlís, 132.
Sipuré ma 'asiyot, 127.
Sipuré noraot, 129.
Sipuré pelaot, 129.
Šir hašírim, 41, 56, 62.
Širá ḫadašá, 70.
Soĉetá podrida, 241, 258.
Sociedad de los tomadores de venganza, 255.
Šofet kol haareš, 74.
Soitarí, 181.
Sol la saddika: vid. *Heroína hebrea.*
Solica Taḫaḫ, 241, 258.
Solidaridad Obradera, 185.
Soreteras o *Sara,* 282.
Šorjé šiḫur, 109.
Šošanat Ya'acob, 287.
Sučiedades del ḫarem, 251.
Suegra, la casa arevuelta, 279.
Šuf debáš, 113.
Šulamit, 287.
Šulḫán, 'aruj, 84, 89, 107, 108, 109.
Šulḫán hamélej, 108.
Šulḫán hapanim, 108.
Suplemento a la traducción liḫre, 71.
Sušana y Alḫerto. 230.
Suvenires del meldar, 206.
Suvenires, fatos, anécdotas, fantašías, ḫierbos finos: vid. *Tresoros de la guerra.*
Tablas de la ley, 175.
Talmud, 103, 107, 120, 131, 163, 175, 287.
Targum, 34, 41-42, 58.
Targum: vid. *Haftarot ve...*
Targum Šení, 34, 41.
Targum Yonatán, 34, 56, 57.
Tebuat haareš, 136.
Tefilá del kotél ma'arabí, 49.

Tefilá kol pe, 48, 96.
Tefilá lifné (o del) kótel ma'arabí, 49.
Tefilá mikol hašaná, 48.
Tefilat bet 'olamim, 54.
Tefilat haḥodeš, 48, 68.
Tefilat 'Imanuel, 48, 64.
Tefilat kol pe, 48.
Tefilat Šemuel, 53.
Tefilat yešarim, 56.
Tefilot ufiyutim leRoš hašaná alYom haKipurim, 72.
Tehilim, 58, 59; vid. también *Salmos.*
Tehilim bešalóš safot, 58.
Tehilim en ladino, 59.
Tehilot Abraham, 53, 54, 56, 70.
Tehilot Yisrael, 48.
Teḥinot Raḥel, 50.
Telégrafo, 225, 226, 249, 269, 284, 289.
Templo de amor, 252.
Teré 'asar: vid. *Doce.*
Teror del cuartier quineś a Niu York, 255.
Terremotos de 1902. 173.
Testamento de Amán, 152, 169.
Testamento o *Humberto y Adelina,* 229, 251.
Thérèse Raquin, 289, 301.
Ticún se 'udá, 49.
Ticún šobabim, 55.
Ticún Yisajar: vid. *Biná le 'itim ve...*
Ticuné hanéfeš, 114.
Ticvat ḥanef, 246.
Tiempo, 188, 193, 216, 226, 240, 249, 251.
El Tiempo, 268, 269, 270, 274, 284.
Tiempos modernos, 148.
Tiempos pasados, 282.
Tienda de Ya'acob, 183.
Tirgum Šir hašírim. 56.
Tiro, 277.
Tob veyafé, 118.
Tobá tojáḥat megulá, 121.
Tobá tojeḥá, 103.
Tocpó šel Yosef, 286.
Tojaḥot musar, 110.
Toledot Adam. 122.
Toledot haArí, 140.
Toledot ḥajmé Yisrael, 204.
Toledot haRambam, 204.
Toledot Yišḥac, 121.
Topaze, 289, 301.
Torat emet, 109.
Tošeot ḥayim, 103.
Traducción de la oración del ajuno de los temblores de tierra, 55.
Traducción libre de las poeśías heḅraicas de Roš hašaná y Kipur, 59, 71.
Traducción liḅre de 35 poeśías heḅraicas de Roš hašana, Kipur y Seliḥot, 71, 75, 76.
Traduction libera de siertos textos de nuestra liturghia santa, 50, 59, 72.
Trajumán, 200.
Treinta años de la vida de Ḥamid, 286.
Tres mancebos y grabatas balancas, 230, 249.
Treśoro, 186, 215, 269, 279, 284.
Treśoro de la Caśa, 187.
Treśoro de Ya'acob Yoná, 126.
Treśoro de Yerušaláyim, 188, 226, 269, 279, 283.
Treśoro de Yisrael, 203.
Treśoro del judaísmo o *Milé deabot,* 64.
Tresoros de la guerra o *Suvenires, fatos, anécdotas, fantaśías, vierbos finos,* 208.
Tribuna Líbera, 192, 269, 288.
Triunfo de la justicia, 278, 288, 302, 311.
Triunfo de Mardoques, 169.
Trompeta, 186.
Un bravo tulumbachí, 241, 258.
Un Client Sérieux, 289.
Un crítico incipiente, 290.
Un día de Kipur en Praga, 225.
Un golpe de puñal, 241, 243.
Un marido entre dos mujeres: vid. *Historia interesante de el emperador Baśil el segundo y el raḅí.*
Un mundo nuevo, 157.
Un remorzo por la Haggadá de ḥag haPésaḥ, 68, 208.
Un robo al heśpital, 255.
Un segundo Yosef, 230.
Una Biḅlioteca para cada Familla, 230.
Una disgraciada arciduca o *La priadura de un príncipe,* 230.
Una famílla de matadores, 253.
Una mirada a los cielos o *la puerta de la astronomía,* 136.
Una nochada de Eliyá Carmona, 242.
Una tráǧica chiquéz, 227, 250.
Una vengaza salvaje, 243, 253.
Untané tóquef, 53, 76.
Usted, 190.
Valantín y Rośa, 242.
Valle de los lloros, 132.
Vara, 189, 213, 278.
Vayósef Abraham, 117.
Vehojíaḥ Abraham, 117.

Vendedor de leche, 233, 242.
Vendetta, 284.
Vendida de Yosef por sus hermanos, 276, 286.
Venganza de madre, 257.
Venganza de muerte, 229.
Venganza de un judió, 256.
Vera Luz, 183.
Verdad, 186, 188, 189, 216, 301.
Verdadero Progreso Yisraelita, 118, 189.
Verga, 185.
Víctimas del amor, 251.
Vida de un santo: vid. *Šemuel.*
Vida moderna, 285.
Viduy, 74.
Vieille Fille, 226.
Vieža, 219.
Viña de Nabot el iżre 'elí, 279, 286.
Virĝina loca, 289.
Visiones divinas, 147, 157.
Vocación de Abraham, 173.
Voź, 183.
Voź de Iżmir, 181.
Voż de la Verdad, 188.
Voż de Yisrael, 186.
Voź del Pueblo, 189, 226, 228, 229, 284.
Vulgata, 35.
Werther, 251.
Ya'acob be'ożró, 103.
Ya'acob y sus hijos, 277, 286.
Ya'acob Yismaḥ, 103.
Yabí mipirió, 200.
Yah riḥón 'olam, 75.
Yah šemá 'ebioneja, 73.
Yah Šimjá aromimjá, 73.
Yalcut Reubení, 121.
Yalcut Šim 'oní, 121.
Yašén al teradem, 73.
Yedé raším, 73.
Yehí rašón, 53, 54.
Yerušaláyim, 188.
Yerušaláyim uBetar, 203.
Yešav haEl, 73.
Yeŝiat Miŝráyim, 276, 286.
Yešírat havalad, 139, 176.
Yesodot dicduc lašón hacodeš o *Gramática de la lingua santa,* 200.
Yevrei: vid. *Los judiós.*
Yiftaḥ, 271, 280, 281, 286.
Yigdal, 74.
Yiḥús haŝaḍiquim, 117.
Yildïz y sus secretos y el reino de Abdul Ḥamid, 207.
Yismaḥ Yisrael, 50.
Yisrael (Israel), 272, 273, 288, 302.
Yisraelitas de los estados balcánicos y el tratado de Berlín, 206.
Yoré de'á, 109.
Yosef bin Gorión: vid. *Bin Gorión.*
Yosef topado por sus hermanos, 286, 311.
Yosef veeḥar, 276, 286.
Yosef vendido por sus hermanos, 271, 286.
Yosif Dá 'at o *El Progreso,* 188, 191.
Yosipón, 130.
Zaide, 240.
Zarcillo, 181.
Zé Eliyahu, 93.
Żébaḥ Pésaḥ, 68.
Żébaḥ Todá, 110.
Zecán Aharón, 128.
Żéjer 'asá, 128.
Żéjor Adonay, 76.
Żejut umišor, 113.
Zijrón Yerušaláyim, 117.
Zimrat haareŝ, 121.
Żóhar, 103, 133.

ÍNDICE TOPONÍMICO

Adrianópolis, 95, 96, 269, 299, 303.
África, 19, 20, 42, 93.
Alejandría, 19, 269, 300.
América, 20, 280, 281.
Amsterdam, 19, 26, 35, 36, 43, 44, 46, 56, 61, 62, 67, 260.
Ángeles (los), 189.
Ankara, 269.
Argel, 95.
Argentina, 281.
Asia, 34.
Asuero, 45.
Atenas, 209.
Austria, 257.
Aydin, 96.
Babilonia, 34, 45, 203.
Balcanes, 39, 56, 58, 59, 68, 96, 134, 142, 167, 168, 170, 177, 187, 188, 194, 202, 209, 223, 225, 228, 235, 269, 279, 299.
Bélgica, 198.
Belgrado, 19, 48, 61, 62, 63, 68, 96, 164, 188, 203, 206, 225, 247, 269, 291.
Berdichev, 127.
Bijeljina, 269.
Bitola, 269.
Bizancio, 256.
Bosnia, 269, 280, 281.
Bucarest, 206, 280.
Budapest, 68, 73, 74, 75, 76.
Buenos Aires, 72, 183, 237, 280.
Bulgaria, 186, 187, 205, 269, 276, 277, 281, 302.
Cairo (El), 180, 188, 225, 226, 242, 269.
Canadá, 198.
Centroeuropa, 187, 209, 256.
Cincinnati, 26.
Constantinopla, 19, 20, 36, 38, 39, 40, 44, 46, 56, 57, 58, 61, 67, 68, 75, 82, 83, 86, 93, 96, 112, 122, 123, 126, 127, 129, 130, 133, 134, 157, 164, 167, 169, 180, 182, 183, 198, 200, 201, 215, 216, 223, 225, 226, 228, 229, 230, 239, 240, 242, 244, 247, 250, 258, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 277, 278, 284, 294, 297, 300, 308.
Corfu, 209.
Craiova, 50, 71, 75-77.
Chanakalé, 96.
Chorlú, 96.
Damasco, 261.
Didimótijon, 96, 269.
Djerba (isla), 95.
Dnieper (río), 287.
Drama, 209, 269, 297, 301.
Edirne, 188, 209, 243, 269, 276.
Egipto, 45, 52, 66, 163, 167, 168, 188, 224, 225, 269, 281.
Esmirna, 19, 57, 64, 68, 71, 93, 96, 97, 103, 109, 112, 117, 127, 131, 164, 180, 181, 182, 189, 200, 223, 225, 226, 227, 229, 231, 243, 247, 269, 279, 284, 297, 300, 303, 304, 305, 309.
España, 17, 18, 19, 21, 25, 31, 60, 61, 73, 99, 113, 128, 155, 191, 192, 193, 194, 195, 203, 212, 238, 239, 255, 259, 260, 279, 285, 291, 292, 302.
Estados Unidos, 25, 180, 188, 189, 198, 270.
Europa, 19, 20, 35, 56, 81, 127, 178, 235, 269, 270.
Ferrara, 32, 35, 36, 43, 44, 46, 61, 62, 63, 66.
Florencia, 56, 61, 62.
Francia, 21, 198, 222, 249, 270.
Frankfurt, 256.

Gelibolu, 269.
Granada, 260
—universidad, 23, 25.
Grecia, 96, 209, 269, 281.
Guadalajara, 66.
Israel, 21, 45, 49, 81, 85, 102, 104, 116, 117, 122, 168, 184, 198, 214, 216, 246, 156, 270, 281, 302.
Istanbul, 26.
Italia, 18, 44, 130, 147.
Jaskovo, 269.
Jerusalén, 19, 25, 45, 53, 54, 57, 61, 63, 93, 96, 97, 98, 101, 103, 109, 117, 123, 124, 127, 168, 180, 188, 200, 222, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 242, 247, 250, 252, 269, 278.
Jíos, 164.
Kásaba, 96.
Kastoria, 269.
Kavala, 209, 269.
Kazanlik, 269.
Kiustendil, 187, 269.
Komotini, 164, 269.
Langadas, 269.
Lárisa, 96, 209.
Liorna, 19, 20, 44, 51, 56, 57, 58, 60, 61, 67, 93, 168.
Londres, 26, 46, 61, 62.
Macedonia, 269.
Madrid, 25, 253, 260, 291.
Manisa, 269.
Mantua, 126.
Marruecos, 19, 20, 111, 167, 168.
Mediterráneo (mar), 20, 82, 177.
Méjico, 282.
Miami, 66.
Monastir, 158, 269, 297.
Nápoles, 112, 122.
Nis, 269.
Niza, 182.
Novakovo, 269, 299.
Nueva York, 26, 189.
País Vasco (universidad), 23.
Países Bajos, 18.
Palestina, 34, 83, 257, 281, 288.
París, 21, 253, 257, 281.
Patrás, 209.
Pisa, 19, 44, 56, 57, 61, 67.
Plovdiv, 180, 186, 225, 226, 246, 269.
Polonia, 82, 257.
Portugal, 61-62, 195.
Presburgo, 187.
Rodosto, 209.
Rodas, 75, 157, 269.
Rojo (mar), 168.
Rumanía, 50, 257, 281.
Ruse, 180, 186, 188, 200, 206, 223, 225, 226, 269, 276, 299, 302.
Rusia, 250, 256.
Safed, 38, 88.
Salónica, 19, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 44, 48, 52, 53, 56, 57, 58, 61, 63, 67, 68, 73, 74, 75, 76, 93, 96, 100, 102, 122, 123, 126, 127, 133, 157, 158, 159, 160, 167, 168, 180, 184, 189, 195, 200, 201, 205, 209, 213, 216, 223, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 234, 240, 241, 247, 248, 258, 259, 267, 268, 272, 273, 276, 277, 278, 281, 282, 285, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 304, 306, 307, 309.
Sambatión (río), 126.
Sarajevo, 187, 269, 282, 283, 299.
Serbia, 269, 281.
Serre, 269, 297, 300.
Sevilla, 253, 261.
Shumen, 277.
Silivri, 96.
Sinaí (monte), 45, 168.
Skopje, 269.
Sliven, 269.
Sofía, 19, 68, 72, 76, 77, 180, 183, 186, 187, 188, 200, 225, 269, 301.
Stara Zagora, 269.
Strumica, 269.
Sudamérica, 198.
Tánger, 99, 258.
Tatar Pazardzhik, 187, 269.
Tekirdag, 269.
Tel Aviv, 61, 188, 216.
Tiberíades, 164.
Toledo, 25, 260.
Tracia, 209, 269.
Travnik, 269, 280.
Turgutlú, 96, 269.
Turnu-Severin, 188.
Turquía, 96, 188, 191, 227, 235, 266, 267, 268, 281, 284, 286, 294, 308.
Varna, 183, 302.
Venecia, 18, 19, 37, 39, 44, 46, 51, 56, 57, 58, 61, 62, 63, 66, 68, 76, 108, 112, 123, 146, 147, 168.
Veria, 269, 301.

Vidin, 100, 101, 206, 269, 300.
Viena, 19, 36, 42, 43, 44, 47, 48, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 68, 69, 70, 73, 74, 75, 76, 112, 121, 180, 187, 199, 223, 225, 226, 230, 231, 235, 257, 269, 281, 302.
Vilna, 247.
Vitoria, 23.
Washington, 26.
Xanzi, 188, 225, 226, 227, 269, 301.
Yambol, 206, 269, 300.
Yenisehir, 96.
Yugoslavia, 269, 290.
Zanzíbar, 254.
Zenica, 269.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de agosto de 1992.

El libro *La creación literaria en lengua sefardí,* de Elena Romero, forma parte de la Colección «Sefarad», que analiza la presencia de los judíos en España y su contribución a la cultura en diversas áreas.

COLECCIÓN SEFARAD

- La expulsión de los judíos de España.
- La ciencia hispanojudía.
- Juderías y sinagogas españolas.
- Los judíos en Portugal.
- La creación literaria en lengua sefardí.

En preparación:

- Diáspora sefardí.
- La Inquisición y los judíos.
- Lengua sefardí.
- Polémica y convivencia de las tres religiones.

DISEÑO GRÁFICO: JOSÉ CRESPO

La Fundación MAPFRE América, creada en 1988, tiene como objeto el desarrollo de actividades científicas y culturales que contribuyan a las siguientes finalidades de interés general:

Promoción del sentido de solidaridad entre los pueblos y culturas ibéricos y americanos y establecimiento entre ellos de vínculos de hermandad.

Defensa y divulgación del legado histórico, sociológico y documental de España, Portugal y países americanos en sus etapas pre y postcolombina.

Promoción de relaciones e intercambios culturales, técnicos y científicos entre España, Portugal y otros países europeos y los países americanos.

MAPFRE, con voluntad de estar presente institucional y culturalmente en América, ha promovido la Fundación MAPFRE América para devolver a la sociedad americana una parte de lo que de ésta ha recibido.

Las *Colecciones MAPFRE 1492*, de las que forma parte este volumen, son el principal proyecto editorial de la Fundación, integrado por más de 250 libros y en cuya realización han colaborado 330 historiadores de 40 países. Los diferentes títulos están relacionados con las efemérides de 1492: descubrimiento e historia de América, sus relaciones con diferentes países y etnias, y fin de la presencia de árabes y judíos en España. La dirección científica corresponde al profesor José Andrés-Gallego, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

EDITORIAL
MAPFRE

9 788471 003553

XXVIII
5

Elena Romero

LA CREACIÓN LITERARIA EN LENGUA SEFARDÍ

COLECCIÓN SEFARAD